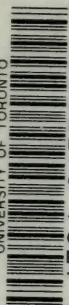


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01550249 5

347c
I 45
Jahres-Bericht

des

RABBINER-SEMINARS

zu Berlin

für 1902/1903 (5663)

erstattet vom

Curatorium.

Mit einer wissenschaftlichen Beilage von Dr. D. Hoffmann:

„Die wichtigsten Instanzen
gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“.

Heft I.

Berlin.

Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.

8277



BS
1225
H56

Fast alle neuern Kritiker erklären den Pentateuch*) als ein aus vier Schriften zusammengesetztes Werk. Für die sogenannte Grundschrift, die mit *בראשית ברא* beginnt und der vorzüglich Priester-, Opfer- und Reinheitsgesetze zugewiesen werden, wird das Zeichen P oder PC, für das Deuteronomium D gebraucht. Die anderen beiden Schriften werden mit E und I bezeichnet; in der ersteren soll stets nur der Gottesname *אלרים*, in letzterer vorzüglich der *שם הייה* vorkommen. Das Zeichen IE bedeutet das aus beiden letzteren Schriften zusammengearbeitete Werk. In P soll nach der neuesten Kritik noch eine andere Gesetzesschrift enthalten sein, welche man als das Heiligkeitsgesetz (H) bezeichnet und deren wesentlichste Theile in Lev. 17—26 sich befinden. Hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge hielten bis zum Jahre 1866 fast alle namhaften Kritiker P für die älteste und D für die jüngste Quellschrift des Pentateuchs, während E und I in die Mitte zwischen jene beiden gesetzt wurden. Im Jahre 1866 jedoch erschien K. H. Graf's Schrift: „Die gesetzlichen Bücher des A. T.“**), welche mit ausführlicher Begründung die These aufstellte, dass die Gesetzgebung des Leviticus und die mit dieser zusammenhängenden Gesetze in Exod. und Num. nachdeuteronomisch und in die Zeit nach dem Exile zu setzen seien. Diese Hypothese hat, vorzüglich durch die Arbeiten I. Wellhausens („Die Composition des Hexateuchs“ und „Geschichte Israels“, in späteren Ausgg. unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels) die weiteste Verbreitung gefunden und ist unter den neuesten Kritikern fast zur Alleinherrschaft gelangt. — Die Ansicht dieser neuesten kritischen Schule über die

*) Die Kritiker sprechen stets von einem „Hexateuch“, weil nach ihrer Ansicht ursprünglich der Pent. mit dem B. Josua zu einem Werke verbunden gewesen sein soll.

**) Zu deren Ergänzung gehört noch der Aufsatz desselben Verf.'s: „Die s. g. Grundschrift des Pent.“ in Merx' Archiv 1869.

Entstehung des Pentateuchs ist im Wesentlichen folgende: Vor der Reformation des Königs Josia (2. Kön. 22 u. 23) soll von der Thora bloss ein aus I und E zusammengearbeitetes Erzählungsbuch existirt haben, das nur die Bundesgesetze Exod. 20—23, c. 34, 10—26 nebst c. 13, 3—16 enthielt. Unter Josia (623 v.) wäre der Kern von D entstanden, der später, durch Zusätze vermehrt, mit IE verbunden wurde*), sodass die Thora vor dem Exil und noch in den ersten Zeiten des Exils nur aus IE + D bestanden hätte. Erst nach dem Exil soll P hinzugetreten und noch später von einem Redactor (R) mit IED vereinigt worden sein, wobei noch mehrere in Priesterkreisen entstandene Novellen mit aufgenommen worden seien. In P unterscheidet die neueste Schule drei verschiedene Schichten: Das Heiligkeitsgesetz (H) als die älteste Partie des P, die priesterliche Grundschrift (Pg) und die zuletzt hinzugekommenen sekundären Stücke (Ps).

Kurz nach Erscheinen der „Geschichte Israels“ von Wellhausen habe ich im „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums“ 1879 u. 1880**) eine Reihe von Artikeln veröffentlicht, worin die Bedenken, die in mir bei der genauen Prüfung der in Rede stehenden Hypothese aufstiegen, vorgetragen sind. Später sind mir noch verschiedene andere Werke und Abhandlungen von Gegnern der neuesten Schule zu Gesichte gekommen, in denen ich zum Theil das von mir Vorgebrachte wiederholt, zum Theil aber auch neue Momente fand, welche für die Unmöglichkeit der fraglichen Hypothese entschieden. Ungeachtet aller dieser litterarischen Erscheinungen halte ich es für zweckmässig, einige besonders gewichtige Instanzen, welche jener Hypothese entgegenstehen, in grösserer Ausführlichkeit darzulegen und in stärkere Beleuchtung zu rücken; vielleicht wird diese Darstellung einigermassen dazu beitragen, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Dabei sollen auch, wo es nöthig erscheint, die Entgegnungen Berücksichtigung finden, welche von Seiten der Vertreter der modernen kritischen Schule den entsprechenden Einwendungen der Gegner zu Theil geworden sind.

*) Der Redactor, der D mit IE zusammengearbeitet haben soll, wird „der Deuteronomist“ (R^d) genannt.

**) Vgl. auch meinen Artikel: „Priester und Leviten“ im „Magazin“ 1890.

Das Pesachopfer im PC.

Es gilt bei den Kritikern als Axiom, dass seit der Reformation des Josia die Centralisation des Kultus von der priesterlichen Partei eifrig angestrebt wurde. Der PC soll nach der modernen Schule in dieser Beziehung so weit gehen, dass er dieselbe durch die Stiftshütte in die Urzeiten zurückträgt und in der ganzen Zeit vor der Errichtung der Stiftshütte und des Brandopferaltars keinerlei Opferkultus gestattet und deshalb auch die Altäre der Patriarchen nicht erwähnt¹⁾. Wie reimt sich aber damit zusammen der Umstand, dass gerade der PC, wenn man ihn allein ohne die anderen Stellen des Pentateuchs liest, das Pesachopfer in den Häusern schlachten und dessen Blut anstatt an den Gottesaltar an die beiden Thürpfosten und an die Oberschwelle streichen lässt (Exod. 12, 7)²⁾? Dazu

¹⁾ Vgl. Kautzsch, Abriss der Geschichte S. 190.

²⁾ Die Theile der h. Schr., die nach Wellh. dem PC angehören sollen sind folgende: Gen. 1, 1—2, 4a; c. 5 (ausser V. 29); 6, 9—22; 7, 11; 7, 13—16a; 7, 18—21; 7, 24—8, 2a; 8, 3—5; 8, 13—19; 9, 1—17; 9, 28—10, 6; 10, 20; 10, 22; 10, 31—32; 11, 10—32 (ausser V. 29); 12, 4b—5; 13, 6; 13, 12; 16, 3; 16, 15—17, 27; 19, 29; 21, 1b; 21, 2b—5; c. 23; 25, 7—19 (ausser V. 11b u. V. 18); 25, 26b; 26, 34—35; 27, 46—28, 9; 31, 18; 35, 9—15; 35, 22b—29; 36, 6—8; 36, 40—37, 2a (bis יעקב); 46, 6—27 (8—27 weniger sicher) 47, 5—11; 47, 27—28; 48, 3—7 (V. 7?); 49, 28 (?); 49, 29—33; 50, 12—13. Exod. 1, 1—5; 1, 7 (ohne ויעצמו); 1, 13—14 (ausser 14a, 2. Hälfte); 2, 23—25; 6, 2—7, 13; 7, 19—20; 7, 22—23; 8, 1—3; 8, 11b—15; 9, 8—12; 12, 1—20; 12, 28; 12, 37a; 12, 40—41; 12, 43—13, 2; 13, 20; 14, 1—2; 14, 8b—9 (ohne כל bis וחילו); 14, 10 (von ויצעקו); 14, 15 (ohne מזה תצעק אלי); c. 16 (ausser VV. 4—5; 13b—16a; 18b—21; 27—30; 35b; und von R V. 6—8 u. V. 36); 17, 1 (bis ברפדים); 19, 1—2a; (von R 20, 11); 24, 15b—18a; 25, 1—31, 17; (31, 18?) 34, 29—32; (34, 33—35?); 35, 1—40 Ende. Levit. ganz. Num. 1, 1—10, 28; 13, 1—17a; 13, 21; 13, 25—26; 13, 32 (bis הוא); 14, 1a; 14, 2a; 14, 5—7; 14, 10; 14, 26—29 (28—29?); 14, 34—36; 16, 1—2 (2 z. Theil); 16, 8—11; 16, 16—22; 16, 35; 17, 1—20, 1a; 20, 2; 20, 3b; 20, 6; (20, 9?); 20, 12; 20, 22—29; (21, 4a; 21, 10—11?); 25, 6—31, 54; 32, 16—19 (ausser חמשים V. 17); 32, 24; 32, 28—33; 33, 1 bis Ende Num. Dent. 32, 48—52; 34, 1a; (34, 7a?); 34, 8—9. Josua 4, 19; 5, 10—12; 9, 17—21; 15b (27 לערה R); 13, 15—33 (sekundär); 14, 1—5; (3 sek.) 15, 1—12; 15, 20—16, 8 (ausser 16, 1—8 u. einiges Andere); (16, 9 R); 17, 1—4; 17, 7; 17, 9 (ausser כרים bis כנשה R); 18, 11—25; c. 19 (ausser V. 47 u. 49f. u. noch Einiges). C. 20 (mit Ausn.) 21, 1—42; 22, 9—34. Wellhausen und seine Schule unterscheiden ferner die ursprünglichen Gesetze des P, die zum urspr. Kern (den W. Q = quatuor foederum liber, Andere P₂ oder P_g nennen) gehören, von den anderen zum Theil älteren zum Theil jüngeren Theilen. Urspr. zu Q gehören nach ihm: in Gen.

kommt noch, dass selbst beim Pesach des zweiten Jahres (in Num. 9) Nichts davon erwähnt wird, dass dieses Opfer in der Stiftshütte bereitet wurde, so dass Dillmann in seinem Comm. zu Num. 9, 14 bemerken konnte: „Uebrigens ist davon, dass dieses 2. Passah nicht mehr in den Zelten, sondern an der Stiftshütte geschlachtet worden sei (Keil), im Text nichts angedeutet. Es könnte höchstens durch Combination mit Lev. 17 gefolgert werden.“ — Nun gehört aber Lev. 17 nach der neuesten Kritik zu H, und es kann hiernach daraus für Pg nichts gefolgert werden.

Damit vergleiche man, wie im Deut. die Feier des Pesach am Centralheiligthum besonders eingeschärft wird. „Du darfst nicht das Pesach schlachten in einer deiner Städte, die der Ewige dein Gott dir giebt; sondern an der Stätte, die der Ewige dein Gott erwählen wird, seinen Namen dort thronen zu lassen, dort sollst du das Pesachopfer bereiten am Abend, wenn die Sonne untergeht, zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten. Mache es gar und verzehre es an dem Orte, den der Ewige erwählt; des Morgens kannst du dich wenden und nach deinem Zelte gehen“ (Deut. 16, 5—7). Fast könnte man denken, dass hier entgegen dem PC, der das Pesach in den Häusern zu bereiten gestattet, mit Nachdruck betont werden muss, dass dieses Opfer nur am Centralheiligthum bereitet werden dürfe. In der That wurde auch zur Zeit des Königs Josia, nachdem das Deut. dem Volke vorgelesen ward, zum ersten Male nach vieljähriger Unterlassung das Pesachfest von ganz Israel beim Centralheiligthum gefeiert. „Es wurde nicht gefeiert so wie dieses Pesach seit der Zeit der Richter, die Israel gerichtet hatten und während der ganzen Zeit der Könige von Israel und der Könige von Juda“ (2. Kön. 23, 32). Man sieht hier, welch' grosses Gewicht, seit der Josianischen Zeit wenigstens, darauf gelegt wurde, dass das Pesach, dieses hochwichtige National-Familienopfer, vom ganzen Volke gemeinsam beim Centralheiligthume geopfert werde. Und der PC sollte diese altgeheiligte Sitte nach dem Exile aufgehoben

sämmtliche Stücke des P; Exod. 25—29; Lev. 9; c. 10, 1—5; 12—15; c. 11—15 mit Ausnahmen; c. 16; Num. 1, 1—16; 1, 48—3, 9; 3, 15—10, 28; c. 13 theilw.; c. 16 theilw.; c. 17; c. 18; 25, 6—19; 26; 27; 32 (theilweise); 33, 50 bis c. 36, 13; Deut. 32—34 z. Th. — Für den ursprünglichen Kern des P gilt der W.'schen Schule als Kanon: Der legislative Theil von Q bleibt in dem Rahmen der geschichtlichen Darstellung. Die Folge der Gesetze ist historisch motivirt. Diejenigen P-Gesetze, die den historischen Zusammenhang unterbrechen, werden von dieser Schule nicht oder wenigstens nicht sicher zu Q gerechnet.

und geboten haben, das Pesach in den Häusern zu opfern, derselbe Autor, der nach den Kritikern absichtlich von den Opfern der Patriarchen nichts erzählt haben soll, um der Idee der Centralisation des Kultus keinen Abbruch zu thun!

Hat nun aber der PC wirklich erlaubt, das Pesach fern vom Heiligthum in den Häusern zu schlachten und das Blut an die Thürpfosten zu sprengen? Allerdings ist diese Annahme unumgänglich nothwendig nach der Ansicht der Neuern, denen die Geschichtserzählung im PC nur als eine Fiction gilt, vermittels derer der Autor seiner Gesetzgebung, als einer angeblich mosaischen, Geltung verschaffen will, wonach also in Wahrheit die Israeliten in Aegypten zur Zeit des Auszuges gar kein Pessachopfer bereitet haben. Wenn aber trotzdem der Gesetzgeber im Exod. 12 genau das Verfahren mit diesem Opfer in Aegypten beschreibt, so kann dies nur den Zweck haben, dies als eine göttliche Anordnung für alle Zukunft vorzuschreiben. Auch Dillmann (ein Gegner der neuesten Schule) meint (Comm. zu EL³ S. 120 f.): „Man hat nicht das mindeste Recht zu der Behauptung, der Verf. wolle einige der dabei zu beobachtenden Gebräuche, z. B. V. 3 oder V. 11 oder gar die häusliche Feier bloss für Aegypten vorschreiben: seine ganze Art, die Gesetze über die geltenden Bräuche wo möglich an bestimmte historische Veranlassungen anzuknüpfen, spricht dagegen, und von einer Abänderung der hier gegebenen Vorschriften liest man weder V. 43 ff. noch Lev. 23 und Num. 9 etwas. Es ist über allen Zweifel erhaben, dass nach P wie nach J (V. 24) das Passahopfer auch fortan ein häusliches Opfer bleiben sollte¹⁾.“ — Dann aber ist Wellhausens Hypothese unhaltbar, denn die Annahme, dass ein nachexilischer oder auch nur ein nachjosianischer Autor das Pesachopfer ausserhalb Jerusalems bereiten lassen sollte, ist unmöglich²⁾.

¹⁾ Wenn nun Baentsch (Wellhausenianer) im Com. zu Exod. (S. 91) meint, dass es wahrscheinlich sei, dass (auch nach P) nach der Begründung eines Heiligthums und eines Altars das Blut des Passah an den Altar u. nicht an die Häuser gehörte — so setzt er sich in einen Gegensatz zu den Kritikern seiner Schule, nach denen P die Gesetze, die er historisch einführt, für alle Zeiten gegeben haben will; — vgl. Wurster in ZATW 1884 S. 120 Note 1.

²⁾ In 12, 24 wird *הדבר הזה* als „ewige Satzung“ angeordnet. Dazu bem. Dillm. (S. 126): Wenngleich *הדבר הזה* . . . auf ganz V. 21—23 geht, so kann doch unmöglich V. 22 davon ausgenommen werden. Vielmehr noch viel ausdrücklicher als bei P wird hier die häusliche Feier des Passah und die Bestreichung der Thierpfosten und der Oberschwelle der Häuser als eine auch für alle Zukunft gültige Vorschrift dargestellt. Den Einfall, dass die Sitte, das Passah im Haus zu

„Gott hat seine Thora gerade geschaffen, sie aber suchen viele Künste“, kann man hier frei nach Kohelet 7, 29 sagen. Ein schlichter Leser der Thora wird gar keinen Widerspruch zwischen den vorderen BB. und dem Deut. in diesem Punkte finden. In der That ist in Aegypten die Pesachfeier als eine häusliche Feier angeordnet worden, und dem einfachen Tenor der Verordnung nach sollte es auch in aller Zukunft so verbleiben. Nachdem jedoch die Stiftshütte errichtet ward, befahl Gott, dass keinerlei Schlachtung von Rind und Kleinvieh gestattet sei, es sei denn, dass das Thier als Opfer in die Stiftshütte gebracht werde (Lev. 17, 1 ff.). Dadurch ist eo ipso auch verboten, das Pesach im Hause zu schlachten. Es musste eben im Vorhofe des Heiligthums bereitet und das Blut an den Altar gesprengt werden. Selbstverständlich ist dann das Pesach im zweiten Jahre in Num. 9, wie alle Schlachtungen, beim Heiligthum bereitet worden. Nur dadurch versteht man die dortige Bestimmung, dass derjenige, der ברוך רחוקה, d. h. fern vom Heiligthume sich befindet, das Pesach am 14. des 2. Monats opfern sollte. — Ferner begreift man, warum erst in Num. 9 die Unterlassung des Pesachopfers mit der ברת-Strafe bedroht wird, während die Strafe wegen חמין-Genusses schon im Exod. 12, 15 verordnet worden. Denn nur die Unterlassung des Nationalopfers beim Centralheiligthum zog jene schwere Strafe nach sich, nicht aber die blosse Vernachlässigung der häuslichen Feier.

Nachdem aber in Deut. 12, 20 ff. das Verbot der Schlachtung ausserhalb des Heiligthums aufgehoben ward, hätte wohl die Ansicht Raum gewinnen können, dass jetzt wieder, wie es in Exod. 12 vorgeschrieben wird, das Pesach im Hause gefeiert werden könnte; daher wird in Deut. 16, 5 ff. dies nachdrücklichst verboten und die Anordnung getroffen, dass auch in Palästina das Pesach nur im Centralheiligthume zu opfern sei. Man begreift leicht, wie diese Verordnung nach dem Aufkommen der Bamoth ausser Acht gelassen worden und wie erst zur Zeit Josias durch die Vernichtung des Bamoth-Kultus dieses deuteronomische Gesetz wieder zur Geltung gekommen ist. Wie sich aber die Wellhausen'sche Schule die Erscheinung erklärt, dass der PC, nach welchem die Einheit des Heiligthums seit der Urzeit bestanden haben musste, dennoch für das Pesachopfer die Gesetzgebungsform derart wählte, dass

schlachten, erst durch das Exil aufgekomen sei (George 237f., Graf gesch. Büch. 34), weist selbst Kalisch Lev. II 498 als eine Verkehrtheit zurück.“

gerade bei diesem wichtigen Kultusact das Princip der Einheit des Heiligthums durchbrochen ward — auf diese Frage dürfte sie die befriedigende Antwort für immer schuldig bleiben¹⁾. — Das Gleiche dürfte bei einer andern Frage der Fall sein, nämlich bei der über

das Schlachten der Thiere zum Fleischgenuss.

Betrachten wir zuvörderst hierüber die Stelle Deut. 12, 20 ff. Dort heisst es: „Wenn der Ewige dein Gott dein Gebiet erweitern wird, wie er dir verheissen hat, und du sagen wirst: „Ich will

¹⁾ Es giebt Manchen, der behauptet, dass nach P das Pesach gar kein Opfer sein soll und deshalb im Hause bereitet werden dürfe. Allein abgesehen davon, dass die Annahme absurd ist, es sei ein Ritus, der nach den bisherigen Gesetzbüchern (den Bundesbüchern u. dem Deuteronomium) den Opfercharakter hatte, nun plötzlich von PC (der Kritik zu Gefallen) seinen Opfercharakter entkleidet worden; wird ja in Num. 9,7; 13 (in einem P-Stücke, wenn auch nach Einigen sekundär) dass Pessach ausdrücklich קרבן *qorban* genannt, und wird auch in Exod. 12,10; 43; 48 durch die Verordnungen, dass man nichts davon bis zum andern Morgen übrig lasse und dass kein Fremder oder Unbeschnittener davon esse, zur Genüge den Opfercharakter des Pesach dokumentirt. — Kuenen (Einl. S. 281) meint: „Die Ansicht, dass P das Passahmahl zu einer häuslichen Ceremonie mache . . ., ist nicht richtig. Bereits Exod. 12, obwohl dort das Passah des Auszuges im Vordergrunde steht, wird für den 1. und 7. Tag der Mazzot eine מקרא קדש *meqra qodes* verordnet. . . Dillm.'s Vermuthung, dass P's Passahmahl erst durch die Centralisationsbestrebungen einer späteren Periode in die Tempelstadt verlegt worden sei, steht im Widerspruch mit Num. 9,7; 13, wo das Lamm קרבן *qorban* heisst; Dillm. kann doch unmöglich im Ernst behaupten wollen, dass solch ein *qorban* „überall“ dargebracht werden dürfte“. So Kuenen. Wir nehmen Akt von diesem Zugeständniss, dass P als nachexilischer Gesetzgeber unmöglich hätte anordnen können, dass das Passah als קרבן *qorban* überall dargebracht werden dürfe. Nun ordnet es P aber doch an (in Exod. 12); also kann P unmöglich nachexilisch sein. — Wenn aber K. meint, dass auch in Exod. 12 mit der Verordnung des מקרא קדש *meqra qodes* eine „Versammlung des Volkes an dem einen Heiligthum“ geboten wird, so hat er den Ausdruck מקרא קדש *meqra qodes* total missverstanden. Lev. 23,3 wird doch auch für den Sabbat מקרא קדש *meqra qodes* verordnet. Sollte also das Volk jeden שבת *shabbat* zum Heiligthum wallfahren?! Nur חג *chag* bedeutet in P Wallfahrt zum Heiligthum; מקרא קדש *meqra qodes* niemals. חג *chag* heisst aber nur der 15. Nissan, kein anderer Tag des Pesachfestes. Aber auch der Terminus חג *chag* ist nur verständlich, wenn man aus den anderen Quellen, dem Bundesbuche und dem Deut., die Erklärung weiss. Es bleibt also K. nichts anderes übrig, als die Annahme, es sei in Exod. 12 nur für das Israel in Aegypten ein Passahfest geboten. Dann rufen wir ihm aber mit Wurster (ZATW. 84 S. 120) zu: „Wie ist der ganze Charakter von Q misskant!“ En passant sei noch bemerkt, dass P gar nicht vorschreibt, an den drei Festen nach der heiligen Stadt zu wallen. Wie verträgt sich dies mit der Ansicht, P. sei ein nachexilisches Werk?

Fleisch essen“, denn deine Seele wird begehren, Fleisch zu essen: so kannst du ganz nach dem Begehre deiner Seele Fleisch essen. Da nämlich der Ort, welchen der Ewige erwählen wird, seinen Namen dorthin zu setzen, von dir fern sein wird, so magst du schlachten von deinen Rindern und deinen Schafen, die der Ewige dir gegeben, wie ich dir geboten habe, und essen in deinen Thoren ganz nach dem Begehre deiner Seele“. Diese Stelle setzt jedenfalls voraus, dass bisher das Schlachten der Thiere zum Fleischgenuss verboten war, wenn dieselben nicht Gott als Opfer dargebracht wurden, oder, wie R. Ismael sich ausdrückt (Chulin 16b), dass *בשר האדם* verboten war. Wo ist aber ein solches Verbot zu finden?

Bis auf die neueste Zeit haben nun alle Exegeten, welche die erwähnte Stelle im Deut. erklärt haben, darin übereingestimmt, dass dort auf das für die Wüste gegebene Verbot in Lev. 17 Bezug genommen wird (vgl. z. B. Knobel zu Deut. 12, 20 f. u. Schultz zu v. 16). Dies kann natürlich Wellhausen nicht zugeben, denn ein solches Zugeständniss würde seine Hypothese zum Wanken, wenn nicht gar zum Zusammensturz bringen. Ist es einmal erwiesen, dass Lev. 17 älter ist als das Deut., so lässt sich die Ansicht, dass der PC nachexilisch ist, nur sehr schwer oder überhaupt nicht mehr aufrecht erhalten. Die angeführte deuteronomische Stelle darf also nicht von der Wüstengesetzgebung in Lev. 17, sondern von einem andern angeblich alten Brauch ihren Ausgangspunkt haben¹⁾. W. (Gesch. Isr. S. 18) will in der Stelle 1. Sam. 14, 32—35 berichtet finden, dass es in alter Zeit verboten war, Fleisch zu essen, ohne das Blut Gott zurückzuerstatten. Die in diesen VV. erzählte Begebenheit giebt W. mit folgenden Worten wieder: „Als nach der Schlacht von Michmas das Volk, müde und hungrig, über erbeutetes Vieh herstürzte und anfang das Fleisch im Blute zu verzehren (d. h. ohne das Blut am Altare zu vergiessen), liess Saul einen grossen Stein herwälzen und befahl, jeder solle dort sein Rind oder Schaf schlachten. Das sei der erste Altar, den Saul Gott gebaut habe, fügt der Berichterstatter hinzu.“ So W. — Hier ist aber ein wichtiger Passus des Textes weggelassen. Im Texte heisst es: *וּבֵן שְׂאוֹל מִזְבֵּחַ לַיהוָה חֲחַל לִבְנֹת מִזְבֵּחַ לַיהוָה*. Durch Weglassung des

¹⁾ Zuerst spricht über diesen „alten Brauch“ Graf in der Abhdl. „Zur Geschichte des Stammes Levi“ in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.'s 1867 S. 81 f.

Satzes ארתו החל ל' ויבן שאול מוכח ל' wird der Schein erweckt, dass das ארתו החל sich auf den grossen Stein bezieht, auf dem man geschlachtet hatte. Nach unserem Texte aber hat der Altarbau mit dem vorher berichteten Schlachten der Thiere nichts zu thun. Er fand erst später statt und sollte wahrscheinlich den über die Philister erungenen Sieg verewigen (vgl. Exod. 17, 15 u. 1 Sam. 15, 12)¹⁾. Den Stein, den das Volk zu Saul hingewälzt hatte, konnte doch wohl der Berichterstatter nicht als einen von Saul gebauten Altar bezeichnen. — Ausserdem ist es ja klar und deutlich dort ausgesprochen, dass die Sünde des Volkes dort nicht in der Schlachtung zu profanen Zwecken bestand; es heisst ja dort nur: הנה העם הנה האכלו על הדרם לא תגזשו ולא תענונו. Es ist dies doch offenbar das in Lev. 19, 26 hefindliche Verbot: הנה האכלו על הדרם לא תגזשו ולא תענונו. Welche eine gewaltsame Deutung ist es nun הדרם לא תגזשו ולא תענונו zu erklären: Esset nicht, ohne das Blut am Altare zu vergiessen. Diese Auslegung legt doch die Hauptsache hinein, denn dass das Blut an den Altar gehört, wird doch hier nicht gesagt²⁾. Das Gesetz in Lev. 17 spricht auch zunächst nur das Schlachtverbot aus, indem es das Schlachten als ein Blutvergiessen (דם שפך v. 4) betrachtet. Vom Genuss des Fleisches wird dort gar nicht gesprochen. Ausserdem spricht ja schon der Zusammenhang mit הנה האכלו על הדרם dafür, dass wir in הנה האכלו על הדרם das Verbot eines abergläubischen Gebrauchs haben, indem, wie Maimonides (More III, 46), Ramban u. A. bereits erklärt haben, manche Heiden die Fleischmahlzeit beim Blute hielten in dem Glauben, dadurch mit den Dämonen, denen sie das Blut überliessen, in Verbindung treten und die Zukunft erfahren zu

¹⁾ Es geht nicht an, etwa die Worte ויבן שאול — ל' zu streichen, sowohl die 70 als die Peschito haben die Worte und fügen sogar שם hinter ויבן hinzu. W. hat auch in seinem Werke „der Text der BB. Samuelis“ (1871) diesen Vers nicht im Geringsten beanstandet, ebensowenig Kautzsch.

²⁾ Nebenbei sehen wir hier, dass schon zur Zeit Sauls die האכלו על הדרם als schwere Sünde galt, während nach der neuern Schule dieses in H befindliche Verbot erst nach dem Exile aufgezeichnet worden sein soll!

³⁾ Wenn unsere Weisen in תיב unter den vielen Erklärungen, die sie zu האכלו על הדרם geben, auch die haben, nach welchen es במזרק הדרם bedeutet, so mögen sie voraussetzen, dass nach Lev. 17 in der Wüste jede Schlachtung Opfer sein musste, die Thora also stillschweigend von einem Opfermahle spricht. Demgemäss konnte der Talmud in Sebachim 120a auch die Stelle in 1. Sam. 14, 33 f. von Opfermahlen verstehen, da nach ihm die dortige Stelle auf Lev. 19, 26 Bezug nimmt. Allein für die neuere Kritik, nach der zur Zeit des Verfassers jener Sam.-Stelle das Gesetz in Lev. 19 noch nicht geschrieben stand, ist eine solche Erklärung unstatthaft.

können. Daher hält noch Ez. (33, 25) das על הדרם האכלו für ein dem Götzendienste gleiches Verbrechen, was nach der Erklärung Wellhausens ganz und gar unbegreiflich wäre, da ja zu jener Zeit bereits durch das deuteronomische Gesetz die Schlachtung an allen Orten erlaubt war¹⁾. Es ist also klar, dass Saul nur das Essen beim Blute verbot und demgemäss Allen befahl, an dem grossen neben ihm befindlichen Steine zu schlachten (יִשְׁחַטְתֶּם בוֹתַי) und dann im Lager das Fleisch zu verzehren, damit sie nicht beim Blute ässen.

Es müsste ferner nach W. bis zur Zeit des Königs Josia das Verbot bestanden haben, wonach man ausser Opferfleisch kein Fleisch essen durfte. Es findet sich aber nicht die geringste Spur eines solchen Verbotes; wohl aber kann man viele Stellen anführen, welche bezeugen, dass Niemand an ein solches Verbot je gedacht hatte. Abraham bereitet seinen Gästen ohne Zaudern ein junges Rind (Gen. 18, 7); Jakob bringt seinem Vater zwei zubereitete Ziegenböckchen (das. 27, 9); Joseph lässt für seine Brüder schlachten (das. 43, 16); David verzehrt die von Abigajil bereiteten Schafe (1. Sam. 25, 18) und Saul das von der Todtenbeschwörerin zu Endor geschlachtete Kalb (das. 28, 24); auch hält das älteste Gesetz (Exod. 21, 37) das Schlachten nur dann für sündhaft, wenn es gestohlenen Vieh ist²⁾. Man denke sich nun, wie ungereimt die Behauptung ist, es habe Jahrhunderte lang in Israel das Verbot des Fleischgenusses bestanden derart, dass der Deut. zur Zeit Josias dieses Verbot unter ausführlicher Begründung aufzuheben für nöthig gefunden³⁾!

Und dennoch gehört diese vage Annahme, dass im alten Israel jede Schlachtung Opfer sein musste, zum eisernen Bestand der Wellhausenschen Schule. Sie ist zum Dogma geworden, weil darauf der ganze Bestand der Hypothese beruht. So z. B. beim Steuernagel zu Deut. 12: „In alter Zeit waren „schlachten“ und „opfern“

¹⁾ Würde ferner in dem Verbote לא תאכלו על הדרם das profane Schlachten verboten sein, so wäre letzteres Verbot vom Blutverbote abhängig. Da nun das Blutverbot auch beim Wild und Geflügel Geltung hat (Lev. 7, 26; 17, 14) so müsste das Schlachtverbot auch für Wild u. Geflügel gelten; aber selbst das Deut. setzt voraus, dass Hirsch u. Gezelle überall geschlachtet werden durften (Deut. 12, 15; 22), u. ebenso verordnet Lev. 17, 13 beim Wild u. Geflügel nur, das Blut mit Erde zu bedecken.

²⁾ Auch das in 1. Kön. 5, 3 beschriebene tägliche Mahl des Königs Salomo wird schwerlich nur aus Opferthieren bestanden haben; zumal da solche nicht in unreinem Zustande gegessen werden durften (Deut. 12, 15).

³⁾ Vgl. Bredekamp, Gesetz u. Propheten S. 134.

identische Begriffe (beides זֶבַח), wenigstens war jedes Schlachten von זָבַח und נֶקֶד zugleich ein Opfer und musste eins sein (1. Sam. 14, 32 ff.).“ Ebenso Baentsch (Exod. u. Lev.) zu Lev. 17: „Nach alt-semitischer und alt-israelitischer Sitte war jede Schlachtung Opfer und daher immer an der nächstgelegenen Cultstätte, (ev. auf improvisirtem Altar 1. Sam. 14, 32 ff.) vorzunehmen.¹⁾ Smend (alt-testamentl. Rel.-Gesch. S. 140 Anm. 3), für den es auch im Texte als unbestreitbares Dogma gilt: „Im Allgemeinen war jede Schlachtung ein Opfermahl“, macht wenigstens in einer Fussnote das Zugeständniss, dass in der Erzvatersage, aber auch in geschichtlicher Zeit, manchmal ausnahmsweise das Geschlachtete nicht Opfer gewesen und dass man auch bezweifeln müsse, ob da an eine eigentliche Darbringung des Blutes gedacht ist. Als Belege für diese Ausnahmen verweist er auf Gen. 18, 7; 27, 9; 14; Richter 6, 19; 1 Sam. 28, 24. Man merke: für die Regel weiss man nur die eine (wie wir gezeigt haben, nichts beweisende) Stelle 1. Sam. 14, 32 ff. anzuführen; für die vermeintlichen Ausnahmen weiss Smend 5 Stellen beizubringen. Wir haben oben noch mehr Stellen angeführt. Und dennoch soll das Opfern Regel und das Nichtopfern Ausnahme gewesen sein!!

Wie erklären sich diese Kritiker das Schlachtverbot in Lev. 17? Befragen wir den unstreitig gründlichsten Forscher dieser Schule, Abraham Kuenen. Einl. in A. T. (S. 87) sagt K.: L. 17, 3—7 enthält die Bestimmung, dass alle Rinder u. Schafe, welche die Israeliten schlachten wollen, in das Heiligthum geführt und dort als Dankopfer dargebracht werden sollen . . . Ausführbar war dies Gebot nur solange, als der Heiligthümer I's viele waren und jeder eins in seiner Nähe hatte. Nun aber wird es im Hinblick auf das eine Heiligthum gegeben — wahrscheinlich von Jemand, der den früheren Zustand wenigstens aus der Ueberlieferung kannte und ihn noch festzuhalten suchte.“ — Das. S. 255 sagt Kuenen: „Viel complizirter ist die Frage nach dem Verhältniss von D zu Lev. 17, 3—7, wo das Schlachten von Rindern und Schafen ausser beim Dankopfer verboten, und zu v. 8—9, wo das Opfern auf das Ohel Moëd beschränkt wird. Die Verse 3—7 stehen im Widerspruch mit D 12, 15; 20—22, wo das Schlachten zu eigenem

¹⁾ Welche schwerwiegende Behauptung hat die eine Stelle des Buches Sam. zu tragen, die, bei Licht besehen, für diese These kaum die Stärke eines Spinnwebes besitzt!

Gebrauch fern vom Heiligthum ausdrücklich erlaubt wird; die Verse 8—9 dagegen centralisiren den Cultus ähnlich, wie D es passim thut. Hat derselbe dann also in seiner Gesetzgebung die eine Vorschrift aufgehoben, die andere aufgenommen und bestätigt? Dann würden wir erwarten müssen, dass er auf Lev. 17 verwiesen oder wenigstens den einen und andern Ausdruck mit diesem Kapitel gemein hätte, aber weder das eine noch das andere ist der Fall. Was aber wichtiger ist, D 12, 8 schliesst dies Verhältnis vollkommen aus: das Gebot der Verehrung I's nur an einem Ort konnte nicht als etwas Neues und für die Zukunft Gültiges verkündigt werden, wenn D wusste, dass es bereits für die Wüste von Seiten des Moses gegeben, dann aber auch sicher unter seinen Augen regelmässig befolgt worden war¹⁾. . . Die Frage, wie P₁ (H) verlangen konnte, dass alle Rinder und Schafe an dem einen Heiligthum geschlachtet werden sollten, ist bereits (oben S. 13 angef.) beantwortet. Wem die dort gegebene Lösung nicht genügt, der mag unter Berücksichtigung des Umstandes, dass das Schlachten an „der Wohnung Gottes“ an dieser Stelle von Moses den Israeliten in der Wüste vorgeschrieben wird, annehmen, dass P₁ durch diese Einkleidung klarstellen wollte, was Gott eigentlich fordern konnte, wenn es auch seine Absicht nicht war, diese Forderung unter ganz veränderten Umständen mit voller Strenge durchzuführen.“ — So Kuenen.

Ich muss von Kuenen anerkennend hervorheben, dass er der einzige ist, der die von Lev. 17 den Kritikern gestellte Frage in ihrer vollen Schwere gefühlt, ja auch das Gefühl hat, dass er dieser wichtigen Frage gegenüber nur eitle Ausflüchte vorzubringen weiss. Denn als eine ernste, befriedigende Antwort konnte K. keine seiner beiden Erklärungen ansehen, von denen eine einen Gesetzgeber einen alten Brauch festhalten lässt, obgleich er von dessen Unausführbarkeit überzeugt sein musste, die andere wieder das in strenger Gesetzesform mit Androhung der כּוּפּוֹר - Strafe vorgetragene

¹⁾ Kuenen weist (das. 255) entschieden die Annahme zurück, dass die Verse Lev. 17, 3—7 sich an die alte Volkssitte anschliessen, nach welcher das Schlachten als eine religiöse Handlung nur am Heiligthum, d. i. an der daneben gelegenen Bama, zulässig war (Hos. 9, 4?). Um dies behaupten zu können, muss man alles entfernen, was sich auf das eine Heiligthum bezieht. „Aber (so bem. K.) dies Verfahren ist höchst willkürlich; auf diese Weise macht man sich ein Gesetz nach eigenem Gutdünken zurecht.“ — (Vgl. auch Kittel in Theol. Stud. aus Württ. II 44ff.).

Gesetz als eine Darstellung auffasst, was Gott eigentlich fordern konnte, jetzt aber nicht fordert. — Nun steht aber das Gesetz neben anderen Gesetzen, wie das Verbot von Blut, כְּסִי וּמִרְפָּה, נִבְלָה וּמִרְפָּה, כְּסִי, die doch jedenfalls auch für die Jetztzeit gefordert wurden¹⁾.

Es muss jedenfalls Dillmann recht gegeben werden, wenn er sagt (EL³ S. 585): „Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stückes (Kal. Wl. a.) ist geradezu widersinnig, denn niemals konnte es einem Gesetzesbearbeiter, der Deut. 12, 15 ff. als anerkanntes Gesetz vor sich hatte, einfallen, ein Gebot wie Lev. 17, 3—7 aufzustellen (so auch Köhler bibl. Gesch. II, 2 S. 529 Anm.), vgl. noch Kittel in theol. Stud. aus Württ. 1881 S. 41 ff. u. m. Ausführung im Mag. 1879 S. 3 ff.²⁾.

Es wird also dabei bleiben, Deut. 12, 15 f. und 20 ff. ist eine Aufhebung des Verbotes von Lev. 17, 3 ff. Wenn aber Kuenen meint, es hätte dann auf jenes Verbot hingewiesen werden sollen, so ist das wahrlich zu viel verlangt. Wenn Mose etwas erlaubt, was allen seinen Zuhörern bisher für verboten galt und diese Erlaubniss mit בִּי יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם begründet, so hatte er doch nicht nöthig, das verbietende Gesetz, das jetzt ausser Geltung gesetzt wird, zu citiren. Nebenbei bemerkt, lässt er dabei das Blutverbot bestehen und schärft es mit denselben Ausdrücken ein, mit dem es in Lev. 17 begründet wird. Vgl. Lev. 17, 11 בְּדַם נֶפֶשׁ הַבֶּשֶׂר כָּדָם בִּי נֶפֶשׁ כָּל בֶּשֶׂר דָּמוֹ בְּנִפְשׁוֹ הוּא — בִּי נֶפֶשׁ כָּל בֶּשֶׂר דָּמוֹ הוּא und das. v. 14 בִּי נֶפֶשׁ כָּל בֶּשֶׂר דָּמוֹ הוּא — בִּי נֶפֶשׁ כָּל בֶּשֶׂר דָּמוֹ הוּא mit Deut. 12, 23 בִּי הָדָם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבֶּשֶׂר Gen. 9, 4 (P): אֵךְ בֶּשֶׂר בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ. Was aber Deut. 12, 8 betrifft, so werden wir später im Kapitel „über das Deut. und P“

¹⁾ Mit Recht fragt Bredenkamp (S. 133): „Wozu diese Virtuosität in Erfindung gänzlich unnöthiger, für die Gegenwart der Verfasser völlig werthloser Verordnungen, auf deren Uebertretung man in liebenswürdiger Humanität sogar die Todesstrafe setzte?“

²⁾ Damit ist auch Wurster (ZAW. 84 S. 122f.) abgefertigt, der das Schlachtverbot in die erste Zeit nach dem Exil setzt, wo noch alle Exulanten in Jerusalem und in dessen Nähe wohnten (vgl. auch Holz. Einl. S. 447). Als wenn die Exulanten nicht die Absicht gehabt hätten, sich später weiterhin auszubreiten, wird das Verbot als חֻקַּת עוֹלָם לְדוֹרוֹתָם bezeichnet und nicht auf Deut. 12, wo auch das בִּי יִרְחַק מִמֶּךָ in Betracht gezogen wird, Rücksicht genommen. Und das soll derselbe Verf. geschrieben haben, der die gänzliche Vertreibung der Kanaaniter u. die Besitznahme des Landes durch Israel voraussetzt (Lev. 18, 25; 20, 23 f.). — Was alles von den Kritikern der neuen Schule verschluckt wird; das lässt die Harmonistik der Apologeten weit hinter sich!

zeigen, dass es mit P nicht im Widerspruch ist. Ist nun im Deut. ein Gesetz von Lev. 17 aufgehoben, so kann letzteres Kap. nicht nachexilischen Ursprungs sein.

Allerdings hat die Wellhausen'sche Schule noch einen Rückzug offen, indem sie die Zugehörigkeit von Lev. 17 zum ursprünglichen Kern des P durch Eliminirung aller dem P eigenthümlichen Ausdrücke¹⁾ in Abrede stellt und auf diese Weise sich die Behauptung gestattet, P erlaube das Schlachten zum Fleischgenusse, ohne zu opfern. Als einen Quasi-Beweis hiefür führt Wellhausen Gen. 9, 3f. an, wo in den noachischen Geboten die Schlachtung erlaubt wird. Als wenn Lev. 17 das Schlachtverbot von den Urzeiten her datirte und nicht vielmehr erst nach der Errichtung der Stiftshütte offenbart sein liesse!²⁾ Wir haben übrigens bereits im vorigen Abschnitt über das Pesachfest gezeigt, dass Exod. 12, das die W'sche Schule zum Kern der Priesterschrift (Q) zählt, nothwendig Lev. 17 als seine Ergänzung fordert. Wir wollen aber in einem besonderen Abschnitt die Zusammengehörigkeit von Pg (Q) und dem Heiligkeitsgesetz erweisen, da die gewaltsame Auseinanderreissung dieser beiden Theile des Pentateuchs eine der morschen Stützen bildet, auf denen die neueste Hypothese über den Priestercodex ruht.

Der Kern der Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz.

Wir haben bereits oben³⁾ mitgetheilt, dass nach der neuen Schule in P noch ein etwas älteres Gesetz eingearbeitet sein soll, das man als H (Heiligkeitsgesetz) bezeichnet und dessen Haupttheile in Lev. 17—26 sich befinden sollen.⁴⁾ Das Charakteristische

¹⁾ Die unerhörte Willkür, mit der die „Schule“ (vgl. z. B. Baentsch, Commentar zur Stelle) hierbei verfährt, ist selbst Kuenen etwas zu arg. Vgl. das Citat oben S. 14 Note.

²⁾ Als wenn das Gesetz in Lev. 17 selbst gegen derartige Unterstellungen Protest erheben wollte, hat es das Schlachtverbot nur an *איש איש מבית ישראל* gerichtet, den Fremden also ausgeschlossen, während es weiter in V. 8 beim Verbot der Opferdarbringung ausserhalb des Heiligthums heisst: *איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם*, der Fremde also hier miteinbegriffen wird. — Es kann ja überhaupt nicht die Ansicht des P sein, dass Alles, was später durch Mose verboten wird, bereits in den Zeiten der Erzväter als verboten galt. Heirathet doch Jakob zwei Schwestern gegen Lev. 18, 18, Amram seine Tante (Exod. 6, 20) gegen Lev. 18, 12.

³⁾ S. 3 f.

⁴⁾ Nach W. gehören zu H: Lev. 11 der Kern; c. 17—26 mit vielen Aenderungen und Ueberarbeitungen; d. h. Alles was an Q gemahnt, muss einer

dieses Heiligkeitsgesetzes ist nach Dillmann (Comm. III S. 640) u. A., „dass die Heiligkeitsforderung, welche im Bundesbuch Exod. 22, 30 nur als eine Forderung neben vielen andern steht, hier zu einem leitenden Gesichtspunkt gemacht ist, und auch die Reinigkeitsvorschriften sowie Regeln über die Behandlung der Opfer und Gaben in Beziehung dazu gesetzt sind.“ Durch die Ausscheidung dieses Heiligkeitsgesetzes aus dem angeblichen Kern der Priesterschrift ist es erst der neuesten Schule möglich geworden, eine Charakteristik des Q (Pg) zu entwerfen, wie sie für die Haltbarkeit der ganzen Hypothese gerade wünschenswerth erschienen. —

Mit der Prämisse der Kritiker, dass P ein reines Priester- und Kultusgesetz sei, stimmt es nicht, dass in Lev. 17—25 eine ungewein grosse Zahl sittlicher und rechtlicher Gebote sich befinden. Holzinger (Einl. in Pent. S. 417) sieht sich zu folgenden Zugeständnissen genöthigt: „Ph (bei ihm Bezeichnung von H) vertritt ganz den sittlichen und humanitären Geist des Bundesbuches und des Deuteronomiums. Es fehlt nicht an directen Berührungen mit den Sittengesetzen in IE und D . . . Speziell c. 19 steht durchaus auf der Höhe jener anderen Sittengesetze, ja dieselben erscheinen in Ph gelegentlich sogar fortgebildet: vgl. z. B. 19, 15 mit Exod. 23, 3 . . . Als Beleg dafür, dass Ph unter dem Einfluss des Bundesbuches stehe, sieht Baentsch 110 z. B. Lev. 19, 15; 35; 20, 9;

überarbeitenden Hand zugeschrieben werden; zuletzt noch Num. 15, 1—41 dgl. überarbeitet. — Nach Kuenen gehören H (bei ihm P₁) an: Lev. 11, 1—23; 41—47*; Lev. 17*, 18, 19*, 20, 21 z. Th., 22 z. Th. 23, 9—22*; 23, 39—43*; 24, 15—22; 25 z. Th.; 26 ganz; Num. 15, 37—41; 15, 1—36 ist auch älter als Q (* bedeutet: mit einigen Aenderungen). Bei Dillmann heisst das Heiligkeitsgesetz S (= Sinaicodex). Dazu sollen gehören: Theile von Lev. 17—26; Exod. 31, 13f*; Lev. 5, 1—6; 21—24a; einiges in Lev. 11; Num. 10, 9f; 15, 38—41; (möglicherweise einiges in Lev. 13f.; Num. 5, 11—31; 15, 18—21). — Zuletzt sei noch der Inhalt des H nach Driver, Lev. in SBOT (cit. bei Strack S. 40) angegeben: Lev. 10, 10; 11 | 11, 2b—23; 41—47 | 17, 3 bis עו; 4 ohne אהל מועד; אל פתח אהל מועד; 5 u. 9 dgl.; 7a; 8; 10—14; | 18, 2b—30; | 19, 2 von קדשים—20 (ohne 8b); 23—37; | 20, 2 von איש—27; | 21, 1 von לנפש—10a לנפש; 10b—12a; 13—15; 17b (ohne לזרתם)—21 (ohne אהרן תכהן הנה); 22 nur אלקוי יאכל—16 (3 ohne Wort 3—6); | 22, 2a von וינזרו; 2b nur אני די; 3 von כל איש—16 (3 ohne Suffix; 4 ohne אהרן) 18b—25; 27—33; | 23, 10 von כי—12; 15—18 (ohne שבעת bis ונסכיחם) 19b; 20 (ohne שני כבשים); 22; 39a von כאספכם; 40—43 (ohne 41b); | 24, 15b; 16a bis וימת; 17—21; | 25, 2 von כי—9a, 10 bis לכם; 13—25 (ohne 16 u. 23); 35—40a; 43; 47; 53; 55; | 26 ganz. || Wahrscheinlich (z. B. Dri., Einl.) auch Exod. 6, 6—8; 12, 12; 13; | 31, 13; 14a; || Num. 15, 37—41; | 33, 52; 53; 55; 56.

24, 15; 17; 19; 20 (25, 3), verglichen mit Exod. 23, 3; 21, 17; 22, 27; 21, 12; 21, 23 f. (23, 10 f.) an; der Geist des Bundesbuches herrsche in Verordnungen wie Lev. 22, 28 (vergl. m. Exod. 23, 19) oder 25, 25 ff.; geistige wie materielle Verwandtschaft liege vor in Lev. 18, 23 (vgl. m. Ex. 22, 18); 23, 35—38 (vgl. m. Ex. 22, 24); 25, 14 (vgl. m. Exod. 22, 22 [?]); 19, 20 (vgl. m. Ex. 22, 15 f. [?]) . . . Auch das muss hier hervorgehoben werden, dass sogar das Kultusgesetz gelegentlich noch, wie im Dt., humanitär verwendet wird (25, 1—7). Wenn das Dt. das grösste und vornehmste Gebot enthält, so darf dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz nicht vergessen werden, dass ihm das andere gehört, das jenem gleich ist: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (19, 18). — Dem fügen wir hinzu, dass dieses Gebot auch auf den Fremden ausgedehnt wird (19, 34). — Wo bleibt da der angebliche priesterliche Kastengeist des Priestercodex? — Da muss natürlich dieses corpus aus dem P ausgeschieden werden. Um einen grünenden fruchtreichen Baum als dürres Holz bezeichnen zu können, denkt man sich zuerst alle Früchte abgepflückt, alle Blätter abgeschüttelt, den ganzen Lebenssaft ausgepresst und ruft dann: „Seht hier den dürren Holzstumpf!“

Der hauptsächlichste Grund der Trennung des H vom Pg ist, dass dort einige Ausdrücke und Redewendungen vorkommen, die man angeblich in Pg nicht findet. Ich sage angeblich; denn die meisten derselben finden sich wohl in Stücken, die man früher ohne Bedenken der Grundschrift zugewiesen hatte; jetzt aber, nachdem es den Kritikern besser passt, H von Pg auszuschneiden, hat man sich entschlossen, die meisten jener Stellen in der Grundschrift als Theile von H oder als spätere Bearbeitungen zu erklären. Ich will hierzu einige Beispiele anführen: der Refrain $\eta \text{ אֲנִי}$ oder $\eta \text{ אֲנִי וְאַתָּה אֱלֹהִים}$ gilt als eines der Hauptmerkmale des H. Nun findet sich aber diese Formel auch in Exod. 6, 2; 6 (als Einleitungsformel); aber auch als Schlussformel Exod. 6, 8; 12, 12; 29, 46; Num. 3, 45; 10, 10; 15, 41. Eine zweite Formel ist $\text{שׂוֹשׂוּ אִישׁ אֶת־אֶת־יָדָיו}$; diese findet sich auch in Lev. 15, 2; Num. 5, 12; 9, 10; vgl. ferner Exod. 36, 4; Num. 1, 4; 4, 19; 49. Eine dritte Formel $\text{וְעָשׂוּ אֵת־כָּל־מִצְוֹתַי}$ oder $\text{וְעָשׂוּ אֵת־כָּל־מִצְוֹתַי}$; kommt sehr oft auch sonst vor: Exod. 28, 38; Lev. 5, 1; 17; 7, 18; 10, 17; 16, 22; Num. 5, 31; 9, 13; 14, 34; 18, 1; 23; 32; 30, 16. Andere Ausdrücke sind entweder $\alpha\pi\alpha\chi \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ oder kommen auch in H nur in einem einzelnen Kap. oder an so wenigen Stellen vor, dass man diese nicht als charakteristische

Merkmale einer Schrift bezeichnen kann. So kommt דמיו בו oder במ דמיה nur in Lev. Kap. 20 vor; אבל לשובע nur 2 mal, ובה חלב ודבש, ובה חלב ודבש nur einmal; זמה nur von geschlechtlichen Verbrechen an drei Stellen. Man kann das ganze Register der sprachlichen und formellen Eigenthümlichkeiten von H bei Holzinger S. 411 f. durchgehen, ohne den geringsten Beweis darin zu finden, dass H nicht ein Bestandtheil von Pg ist und einundemselben Autor angehört. Es ist dabei noch zu berücksichtigen, dass gerade der Abschnitt Lev. 19, welcher durch den so oft wiederholten Refrain ה' אני u. s. w. sich auszeichnet, wie die Einleitung: דבר אל כל עדת בני ישראל zeigt und wie bereits ת"ב bemerkt, bestimmt war, in öffentlicher Versammlung vorgetragen zu werden. Er enthält genau 7 Decaloge: 1) v. 2—8; 2) v. 9—12; 3) v. 13—16; 4) v. 17—19; 5) v. 20—28; 6) v. 29—32; 7) v. 33—36 (der Midrasch rabba Anf. קדשים zählt nur 6 Decaloge; vgl. dort u. die פסיקתא דריב 51 b; auch Heidenheim (מעריב ליל א' של פסח).

Die wenigen sprachlichen und sachlichen Differenzen erklären sich leicht durch die Verschiedenheit des Inhalts des H von den anderen Theilen des P¹) und sind von geringer Bedeutung im Vergleich mit den vielen Ausdrücken und Wendungen, die H mit Pg gemeinsam hat und die man nur durch ein willkürliches kritisches Verfahren zu beseitigen im Stande ist, indem man alle diese zahlreichen Stellen für spätere Uebearbeitung erklärt²). Hier sei nur Einiges als Beispiel angeführt: In Lev. 17, 3 müssen die Worte במחנה או במחנה אשר ישחט מוחזק למחנה gestrichen werden, weil „das Lager“ ein Charakteristikon des Pg ist.³) In v. 4 ist אל פתח אהל מועד eine Interpolation, ebenso in v. 5 u. v. 9. V. 6 u. v. 7b müssen wieder ganz gestrichen werden (als Stellen mit Pg-Ausdrücken).⁴) Ebenso sollen der Anfang des Kap. 17, 1—2 und der Schluss 17, 15—16 aus Pg entnommen sein. Ich frage nun, ob man nicht eher berechtigt ist, ein Kapitel von 16 Versen, bei dem wir in 10 Versen der Sprache

¹) Vgl. meinen Comm. zu den betreffenden Stellen. Man wird dieselbe Erfahrung machen, wenn man z. B. die Kap. über den Bau der Stiftshütte (Exod. c. 25 ff.) mit den anderen Theilen von P vergleicht.

²) Besonnene Forscher wie Dillmann und Andere gestehen wenigstens zu, dass sie für die hier sich darbietenden Erscheinungen keine genügende Erklärung gefunden. — vgl. Dillmann NDJ. S. 628 f.

³) Was hätte aber einen Späteren genöthigt, diese Worte zu interpoliren?!

⁴) Wieder begreift man nicht, was ein Späterer mit diesen Zusätzen beabsichtigt hat, und warum er z. B. es nöthig fand, אל פתח אהל מועד viermal zu wiederholen.

des Pg begegnen, ganz dem Pg zuzuweisen, als für das Stück einen neuen Verfasser H zu suchen, um dann 5 ganze Verse (1, 2, 6, 15, 16) 2 halbe Verse (in v. 3 u. 7) und noch 3 mal 3 Worte in 3 anderen Versen (4, 5, 9) als spätere Zusätze resp. Uebearbeitungen zu erklären?!

Eine gleiche Verwirrung wird in Kap. 21 angerichtet. Als spätere Zusätze (nach Pg) müssen hier von den neuern Kritikern erklärt werden: In v. 1 von **ויאמר** bis **ואמרת אליהם**; in v. 10 von **כי נור שמן משהת אלהו** bis **אשר יוצק**; dann ganz v. 16 und 17a. und in 17b das Wort **לדרתם**; in v. 21 die Worte **אשר הכהן** (denn H darf vom aaronitischen Priestertum noch keine Kenntniss haben): in v. 22 der Passus **מקדשי הקדשים** **ואמן הקדשים**; in 23 sind die Worte **לא יבא ואל** eingeschoben; zuletzt ist selbstverständlich ganz v. 24 ein späterer Zusatz. Also wieder in 24 Versen 10 Interpolationen! ²⁾

Um dem Pg keinen Ausdruck zu gewähren, den die neuern Kritiker als Eigenthümlichkeit des H betrachten, ist man wieder andererseits genöthigt in Abschnitten, die entschieden dem Pg angehören, Stellen auszuschneiden und dieselben dem H zuzuweisen. So wird z. B. von Driver Exod. 6, 6—8 als wahrscheinlich dem H zugeschrieben, wegen des wiederholten **אני די**, das dort vorkommt. Dasselbe wird über Exod. 12, 12—13 geurtheilt. Auch Exod. 31, 13a c u. 14a wird für H reklamirt (wobei in die Mitte von R die Worte **כי אית היא בני ובניכם לדרתיכם** eingeschoben wurden, die wegen **לדרתיכם** zu Pg gehören). ³⁾ Aber auch Ex. 29, 46 muss aus dem-

¹⁾ Wieder fragen wir, was hat der Interpolator mit diesem Einschiebsel beabsichtigt und warum befindet sich z. B. in Num. 35, 28 bei **הכהן הגדול** kein solcher Zusatz?

²⁾ Mitunter werden zwar die zu streichenden Stellen beschuldigt, den Zusammenhang zu stören. In der That aber werden sie nur gestrichen, weil sie der vorgefassten Theorie im Wege stehen, und das ganze Verfahren kommt den nicht Voreingenommenen wie ein litterarisches Taschenspielerkunststück vor, indem man nach Belieben alles Unbequeme verschwinden macht.

³⁾ Vgl. die Tabellen bei Holzinger. Ich muss hier, um das Falsum dieser kritischen Operation klar darzulegen, etwas anticipiren, was erst später des Weiteren ausgeführt werden wird. Der ganze V. Exod. 31, 13 wird in Ez. 20, 12 (vgl. auch das V. 20) citirt. Um dies klar einzusehen, braucht man nur die beiden Stellen nebeneinander zu setzen:

Ez. 20, 12

וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות בני
וביניהם לדעת כי אני די מקדשם.
ואת שבתותי קדשו והיו לאות בני
וביניהם לדעת כי אני די אלקיכם.

Ex. 31, 13

אך את שבתתי תשמרו כי אות היא בני
וביניהם לדרתיכם לדעת כי אני די מקדשכם.

selben Grunde H angehören, wie dies in der That in Tab. 13 bei Holzinger zu finden ist. Spuren von H hat man ferner in Lev. 2, 5, 6, 7, 11, 12 entdeckt, lauter Abschnitte, die man früher ganz der Grundschrift zugeschrieben hat. Num. 3, 11—13 schliesst mit **אני ד**, gehört also ebenfalls zu H (vgl. Holz. Tab. 14); merkwürdiger Weise scheint dort Num. 3, 41 u. 45, wo ebenfalls **אני ד** vorkommt, unbeachtet geblieben zu sein. Auch der **סוטה**-Abschnitt Num. 5, 11—31 wird von Wurster (ZAT 1884 S. 125) H zugetheilt, ebenso Manches aus Num 6. — Num. 10, 9—10, das mit **אני ד אלקיכם** schliesst, muss zu H gehören, während das Vorhergehende wegen **ערה בני אהרן** u. A. nur Pg. zuerkannt werden kann. In Num. 15 gibt es wieder viele Stücke, die Charakteristika von H darbieten, die aber nebenbei auch Zeichen von Pg zeigen (vv. 17—21; 32—36; 37—41). Namentlich hat der **ציצית**-Abschnitt vv. 37—41 alle Merkmale von H (**אתם זונים והייתם קדשים אני ד אלקיכם**); doch steht dort: **לדרתם** (v. 38), das kann doch nicht Jemand der Kritik zum Trotz eingeschoben haben; also hat auch H **לדרתם** wie Pg, oder vielmehr H u. Pg sind einunddasselbe Werk. Endlich hat Driver auch in Num. 33 Spuren von H gefunden (vv. 52 f.; 55 f.).

Die eben angeführten Einheitszeichen von Pg und H sind aber noch lange nicht Alles, was für die Identität des Verfassers von beiden Schriften spricht. Es gibt noch Vieles, was den Kritikern bisher latent geblieben ist, das für die Einheit von H und Pg zeugt. Man merke noch Folgendes. Das Festopfergesetz in Num. 28—29 hat das ganze Festgesetz in Lev. 23 (das aus Pg u. H zusammengesetzt sein soll) vor sich und nimmt darauf als auf ein einheitliches Ganzes Rücksicht; auch vv. 9—22 u. 39—43 sind dort angeführt (gegen Wellhausen Jahrbh. f. d. Th. 1877 S. 433). Denn Num. 28, 26 **והקרבתם מנחה חדשה לדי** nimmt Bezug auf **והקריבכם מנחה חדשה לדי** in Lev. 23, 16; und Num. 29, 12 ist **ימים — והגתם** fast ein wörtliches Citat aus Lev. 23, 39 u. 41.¹⁾ Das in Lev. 23 öfter vorkommende **והקרבתם אשה לדי** (vv. 8, 25, 27, 36) bereitet auf die später

Ezechiel erklärt ausdrücklich (das. V. 10 f.), dass dies ein Gebot ist, das Gott den Israeliten nach dem Auszuge aus Aegypten in der Wüste gegeben hat. Und dennoch wagt es ein neuerer Kritiker (vgl. Holzinger Tab. 13) diesen V. als einen aus zwei nachexilischen Schriften zusammengesetzten zu erklären!

¹⁾ Freilich zählt die neuere Schule Num. 28—29 zu den sekundären Bestandtheilen des P (Ps); allein diese Hilfhypothese von noch später als zur Zeit Esra's hinzugekommenen Abschnitten des Pentateuchs ist so unbegründet, dass wir hier davon absehen können.

zu offenbarenden Festopfergesetze in Num. 28—29 vor. Das Pesachgesetz in Exod. 11 (Pg) hat einen Satz fast wörtlich mit einem H-Stücke gemeinsam. Man vergleiche:

Lev. 23, 41	Exod. 11, 14
והנחת אותו חג לדי שבועת ימים בשנה	והנחת אותו חג לדי לדרתובם חקת עולם
חקת עולם לדרתובם בחודש השביעי תהנו אותו.	תחגורו.

Die Aehnlichkeit springt in die Augen. Der Satz והנחת אותו scheint in Exod. ursprünglich zu sein, weil es sich dort auf das unmittelbar vorangehende חגה bezieht, während das אותו in Lev. auf חג im vorhergehendem Verse (v. 39) bezogen werden muss und nur das את חגה חגה das. wiederholt. Vielleicht ist der Ausdruck aus Exod. herübergenommen, um einerseits die gleiche Heiligkeit des Pesach- und Sukkotfestes, andererseits aber wieder den Unterschied hervorzuheben, dass letzteres als חג sieben Tage lang am Heiligthum zu feiern ist, während vom Pesach nur der erste Tag als solcher חג gilt (Deut. 16, 7¹).

Die Idee, dass Gott mitten in Israel wohnt, durchzieht gleichmässig die Pg- und H-Stücke und beweist ebenfalls die Einheit beider Theile. Exod. 25, 8 (Pg) wird das Gebot ertheilt ויעש לי ועשתי בתוכם, was als Verheissung in Exod. 29, 45 u. 46 (H) wiederholt wird. In Lev. 16, 16 wird vom אהל מעד gesagt השכן השכן, womit zugleich die Gottesgegenwart unter Israel angedeutet wird; und in Lev. 15, 31 findet dieser Gedanke in den Worten במטאת את משבתי אשר בתוכם seinen Ausdruck, sowie in 20, 3 (H) in למען טמא את מקדשי. Die Verheissung in Lev. 26, 11 (H: ושמתי בתוכם) ist nur eine andere Variation des ושמתי בתוכם in Exod. 25, 8. — Die Idee wird mit denselben Worten wiederholt in 1. Kön. 6, 13; Ez. 43, 9; Sach. 2, 14. —

Dazu kommt noch, dass, wie wir oben (S. 8) gesehen haben, das Pesachgesetz nothwendig Lev. 17 als seine Ergänzung fordert. Aber noch eine andere Stelle von Pg setzt das Schlachtverbot in

¹) Das Gesetz über die Trankopfer (Num. 15, 1—16) soll nach Wellh. (Jhrb. f. d. Th. 1877 S. 447) „von dem Bearbeiter (nicht von dem Autor) der Sammlung Lev. 17—26 verfasst“ sein. Indessen wird in Lev. 23, 18 mit ומנחתם direct auf das Gesetz Num. 15, 1 hingewiesen, was neben vielem Andern für die Zusammengehörigkeit beider Gesetzesgruppen spricht. — Dieses Gesetz über die Trankopfer wird aber nicht nur oft in Num. 28—29 angeführt, sondern auch Num. 6, 15; 17 verweist darauf, und selbst Pg (Exod. 29, 40) kennt dasselbe (vgl. auch 2. Kön. 16, 15). —

Lev. 17 voraus und ist ohne dasselbe unverständlich. In Lev. 7, 24 wird im Anschlusse an das Fett-Verbot die Bestimmung getroffen: „Fett von Gefallenem und Fett von Zerrissenem kann zu jeglichem Werke verwendet werden, aber essen dürft ihr es nicht.“ Warum wird nur Fett von gefallenem und zerrissenen Thieren und nicht überhaupt von allen nichtheiligen geschlachteten Thieren zum Gebrauche für jegliche Arbeit erlaubt? Dies erklärt sich nur, wie bereits Wessely bemerkt, aus Lev. 17, 3—6, wonach jede Schlachtung Opfer sein und das Fett auf dem Altar geräuchert werden musste. Man konnte daher nur Fett von gefallenem und zerrissenen Thieren zur Arbeit verwenden¹⁾.

Mit dem Verbot der profanen Schlachtung hängt es auch zusammen, dass sowohl in H als in Pg der Genuss der gefallenen Thiere nicht für alle Israeliten verboten wird. In Lev. 17, 15 wird derjenige, der Gefallenes isst, bloss zu einer Reinigung verpflichtet. Lev. 22, 8 verbietet bloss dem Priester Gefallenes zu essen, damit er sich nicht dadurch verunreinige. Ebenso wird aber auch in Lev. 11, 40 derjenige, der von einem gefallenem Thiere isst, bloss zu einer Reinigung verpflichtet und in 7, 24 wird auch bloss das Fett von נבלה ושרפה zum Essen verboten, nicht auch das Fleisch. Somit hat Baentsch Recht, wenn er (Comment. S. 114) behauptet, das Verbot von נבלה und שרפה werde von H (aber auch von Pg) auf die Priester beschränkt; Laien und Fremdlinge dürfen es essen und müssen sich nur nachher einer Reinigung unterziehen. Freilich passt diese offenkundige Thatsache Holzinger (S. 417) nicht in das System der neuern Schule, nach welchem sonst überall eine Steigerung der Anforderungen zu beobachten sei, während in diesem Falle H und Pg etwas gestatten, was im Deut. (14, 21) und im Bundesbuche (Exod. 22, 30) verboten wird. Holzinger meint, man könnte versucht sein, ein Entgegenkommen gegen die Armut der spätern Zeit darin zu sehen. Doch will er lieber diese ihm offenbar unbequeme Erscheinung einfach wegdisputiren. Er sagt: „Lev. 17, 15 sieht doch nicht so aus, als werde hier der Genuss von Gefallenem und Zerrissenem dem Volke einfach freigegeben gegen eine nachfolgende Reinigung“²⁾. Allein Lev. 22, 3 bezeugt dies doch ebenfalls, ebenso Ez. 44, 31, und in Bezug auf die Einschnitte und die Glatze wegen eines Todten wird doch ebenfalls dasjenige, was in

¹⁾ Vgl. Magazin 1877 S. 137 u. meinen Comment. zu Lev. S. 255.

²⁾ Vgl. aber meinen Comment. z. St.

H (Lev. 21, 5) bloss den Priestern verboten wird, im Deut. (14, 1) in Uebereinstimmung mit Lev. 19, 27f. für ganz Israel als ein heiliges Volk untersagt. Das System der neuern Kritik hat also hier jedenfalls einen gewaltigen Riss.

Betreffs נבלה und טרפה zunächst hängen die Vorschriften in H und Pg mit dem Verbot des profanen Schlachtens zusammen. Wenn kein anderes als Opferfleisch gestattet war, das nur die Reinen essen durften und auch nicht immer zu erlangen war (da nicht jeder in der Lage sein mochte, ein Opfer darzubringen), so musste für die Laien נבלה und טרפה erlaubt werden. Im Deut., das die profane Schlachtung gestattet und ebenso im Bundesbuche, in dem sie noch nicht verboten wird, konnte נבלה und טרפה absolut verboten werden¹⁾. Jedenfalls sieht man hierbei wieder die Einheitlichkeit von H und Pg, sowie dass Pg die Bestimmungen von H stillschweigend voraussetzt²⁾.

Ist dieses Resultat der Zugehörigkeit von H zu Pg schon an sich geeignet, die ganze neuere Hypothese zu erschüttern, so wird es noch von grösserer Bedeutung für die folgenden Untersuchungen über das Verhältniss zwischen Ezechiel und den priesterlichen Abschnitten der Thora. Wir sprechen zuvörderst

über das Verhältniss zwischen Ezechiel und H.

Noch niemals ist eine solch' offenkundige und fast bis zur Evidenz bewiesene Thatsache von Männern der Wissenschaft bestritten worden, wie die, dass Ez. die Schrift H benutzt hat und dass in Folge dessen H nothwendig älter als Ez. sein muss. Zuerst hat dies Klostermann in der lutherischen Zeitschr. 1877 (nochmals abgedruckt in „der Pentateuch“ von Klostermann 1893) zur Klarheit bewiesen. Nachher habe ich, ohne Klostermann zu kennen, im Magazin 1879 S. 210ff. diese Thatsache mit solcher Anschaulichkeit dargelegt, dass ich es hegreflich finde, wenn Dillmann EL³ S. 583) die Ansicht, dass Ez. älter sei als H, als eine „gründlich

¹⁾ Wie diese Differenz zwischen Lev. einerseits und Deut. u. Bundesb. andererseits nach der jüdischen Tradition zu erklären ist, habe ich in meinem Commentar zu Lev. 17 auseinandergesetzt. Hier muss dem Gegenstande der Untersuchung gemäss von der Ansicht der jüd. Trad. abgesehen werden.

²⁾ Es sei hier angemerkt, dass die neuern Kritiker sich nicht damit begnügen, H von Pg zu scheiden, sondern (und dazu sind sie nach ihren Prinzipien genöthigt) sie theilen H selbst mehreren Verfassern zu; denn z. B. Lev. c. 18 enthält dieselben Gesetze wie Lev. 20; Lev. 19,30 stimmt wörtlich überein mit Lev. 26,2, und Lev. 19,9 f. fast wörtlich mit Lev. 23,22. — Man gelangt auf diese Weise glücklich zur alten „wilden“ Fragmenten-Hypothese zurück.

verkehrte auf falsche kritische Principien aufgebaute Hypothesen bezeichnet. Ich möchte nun hier durch Vereinigung meiner Beweise mit denen Klostermann's, sowie durch Hinzufügung mancher neuer Momente ein Beweismaterial zusammenstellen, dass (um mich eines einmal von Hitzig gebrauchten Ausdrucks zu bedienen) auch den stärksten Ochsen umzuwerfen die Kraft hat.

Am meisten citirt Ez. Lev. 26, sowohl die Segensverheissungen als auch die Strafandrohung, und es geht aus dem Wortlaut des Propheten mit möglichster Gewissheit hervor, dass ihm das Kap. der Thora vorgelegen hat. Vergleichen wir zuerst die Zukunftsverheissungen in Ez. 34, 15ff. mit Lev. 26, 4ff.

Ezechiel	Leviticus
ונתתי להם ברית שלום והשבתי היה רעה מן הארץ 34,25	ונתתי שלום בארץ . . . והשבתי היה רעה מן הארץ 26,6
וישבו במדבר לבטח 34,25: והיו על אדמתם לבטח V. 27	26,5 וישבתם לבטח בארצכם
V. 26 והורדתי הגשם בעתו	26,4 ונתתי גשמים בעתם
ונתן עין השדה את פרו והארץ תתן יכולה V. 27	ונתנה הארץ יכולה ועין השדה יתן פרו 26,4
V. 27 בשברי את מטות עלם	26,13 ואשבור מטת עלכם
V. 27 והצלתי מיד העוברים בהם	26,13 מהוות להם עברים
V. 24 ואני די אהי להם לאלקים — אני די	26,12-13 הדיתי לכם לאלקים... אני די...
V. 28 וישבו לבטח ואין מחרד	26,6 והשבתם ואין מחרד ¹⁾
36,9f. ופניתי אליכם והרביתו	26,9 ופניתי אליכם והרביתו אתכם

Man sieht deutlich, wie Ez. die Verheissungen von Lev. auf die Heerde anwendet, mit der er Israel vergleicht. Daher beginnt er mit *ונתתי להם ברית שלום*, was bei der Heerde das wichtigste ist, während dies in Lev. erst später nach anderen Verheissungen steht. Anstatt *וישבתם לבטח בארצכם* setzt Ez. der Heerde entsprechend: *וישבו במדבר לבטח*, wiederholt aber später *וישבו לבטח*, *וישבו במדבר לבטח* (V. 27f.) Das Bild von der Heerde verlässt der Prophet später bei *בשברי מטות עלם* u. w. (V. 27). — Die Entlehnung bei Ez. tritt noch deutlicher vor Augen, wenn man sieht, dass auch die andern

¹⁾ Auch die Einleitung zu den Segensverheissungen citirt Ez. an einer anderen Stelle indirect. Nach Ez. Kap. 20, 19 sagte Gott zu Israel in der Wüste: *אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם*. (vgl. V. 21 u. 18,9), wie in Lev. 26, 3:

dort befindlichen Ausdrücke anderen Vorgängern entnommen sind; man vgl.

Ezechiel	Andere Stellen
וכרתי להם ברית 34, 25	Hosea 2, 20 וּכְרַתִּי לָהֶם בְּרִית
das. ברית שלום	Num. 25, 12 אַתְּ בְּרִיתִי שְׁלוֹם
V. 21, vgl. das. V. 28 ולא תחנה עוד לבו	Num. 14, 3 לִבּוֹ
V. 29, vgl. 36, 30 ולא תשא ועוד כלִימת הַגּוֹיִם	Joel 2, 19 וְלֹא אֶתֵּן אֶתְכֶם עוֹד הַרְפָּה בַּגּוֹיִם

Diese Beispiele zeigen, dass die Benutzung anderer Quellen in diesem Kap. von Seiten Ez.'s anzunehmen ist und nicht von H, bei dem keine anderweitige Benutzung sich nachweisen lässt.

Mehr noch als die Segensverheissungen werden von Ez. die Strafandrohungen in Lev. 26 benutzt und wörtlich citirt. Man vgl. folgende Zusammenstellung:

Ezechiel	Lev. 26
הֲנִי יֹשׁבֵר מַטָּה לָחֶם. וְאִבְלוּ לָחֶם בַּמִּשְׁקַל 4, 16; 5, 16; 14, 13	בְּשִׁבְרֵי לֶחֶם מַטָּה לָחֶם . . וְחִשְׁבֻּוּ לַחֲמֹסִים בַּמִּשְׁקַל 26, 26
2, 17 u. noch sehr oft וְנִמְקוּ בְּעוֹנֵם	V. 39 וְנִמְקוּ בְּעוֹנֵם
5, 2; 12 תּוֹרַה לְרוּחַ וְחָרֵב אַרִיק אַחֲרֵיהֶם	V. 33 אֹרֶחַ בְּגוֹיִם וְחִרְקַתִּי אַחֲרֵיכֶם חָרֵב
5, 17; vgl. 14, 15 וְחִירָה רַעַה וְשִׁבְלָךְ ¹⁾	V. 22 חֵית הַשָּׂדֶה וְשִׁבְלָה אֶתְכֶם . .
אֲנִי מֵבִיא עֲלֵיכֶם חָרֵב 14, 17; 33, 2	V. 25 וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חָרֵב
6, 1; 5, 17;	
וְאִבְדֶּרְתִּי בְּמֹותֵיכֶם וְנִשְׁמֹו מוֹבַחְוֹתֵיכֶם וְנִשְׁבְּרוּ חַמְנֵיכֶם. וְנִתְחִי אֶת פִּגְרֵי. לִפְנֵי גְלוּלֵיהֶם 5-6, 3	וְהִשְׁמַדְתִּי אֶת בְּמֹותֵיכֶם וְהִכְרַתִּי אֶת חַמְנֵיכֶם וְנִתְחִי אֶת פִּגְרֵיכֶם עַל פְּגְרֵי גְלוּלֵיכֶם ²⁾ V. 30
6, 6 הָעֵרִים תַּחֲרַבְנָה וְהַבְּמֹות תִּישַׁמְנָה	וְנִתְחִי אֶת עָרֵיכֶם חָרָבָה וְהִשְׁמֹותִי אֶת מִקְדְּשֵׁיכֶם ³⁾ V. 31

¹⁾ Baudissin (Einl. in A. T. S. 192) bemerkt: Ez. ist der abhängige Theil: die in H verbundenen und offenbar dem Gedanken nach zusammenhängenden Drohungen von der Sendung der Thiere des Gefildes (bei Ez. erklärend „böse“ Thiere) und der Ausrottung des Viehes hat Ez. in zwei getrennte Drohungen zerlegt (5, 17; 14, 13; 15).

²⁾ Klostermann (Pent. S. 381) will auch im Pent. על פגרי anst. על פגרי lesen. Allein da פגרי im Aram. die Bedeut. „zerstören“ hat, so ist על פגרי גלולים (eure Leichname auf die Trümmer eurer Götzen) ein so passendes Wortspiel, dass man die LA. in der Thora für die einzig richtige halten müsse. Es mag zur Zeit Ez.'s פגרי in der Bedeut. „Trümmer“ nicht gebräuchlich gewesen sein; deshalb hat er den Ausdruck der Thora ein wenig geändert.

³⁾ Die Thora gebraucht nicht במות für Gottes-Heiligthümer (sondern nur für heidnische), daher מִקְדְּשֵׁיכֶם. Vgl. Baudissin S. 144, der in der Mehrz. מִקְדְּשֵׁיכֶם in diesem Gesetze finden will, dass die Einheit des Heiligthums noch nicht durchgeführt war. (Indessen vgl. Ps. 78, 17; 68, 36; Ez. 21, 7).

Ezechiel	
הרב תעבור בארץ	14, 17
מעלו אשר מעל בי	17, 20
יען וביען	13, 10
וחקותי מאסו	20, 24
ונתתי את הארץ שממה	33, 28 vgl. 35, 4
ונשבת גאון עזה	33, 28 (24, 21)
מארצות אויביהם	39, 27
הפר את בריתי	17, 16; 18f.

Lev. 26	
והרב לא תעבור בארצכם	V. 6
במעלם אשר מעלו בי	V. 40
יען וביען	26, 43
ואם בחקתי תמאסו	V. 15
והיתה ארצכם שממה ועריבם יהיו חרבה	V. 33
ושברתי את גאון עונם	V. 19
בארצות אויביהם	V. 36; 39.
להפרכם את בריתי	V. 15

Klostermann (Pent. S. 380) macht besonders auf folgendes Moment aufmerksam. Die 2. Rede Ez.'s Kap. 6, 2 ff. hat die Form einer Unheilsweissagung an die Berge und Thäler Israels, als die Schauplätze der Abgötterei, während Lev. 26 eine Anrede an die Israeliten ist. Wenn wir da nun bei Ez. dieselben Ausdrücke gebraucht finden, wie in Lev. 26, Ausdrücke, welche ursprünglich geschöpft sind für eine Rede an Personen und erst der Uebertragung bedürfen, um auf Localitäten anwendbar zu werden; so ist dies ein Beweis, dass Ez. hier der Nachahmer ist, und dass die Autorität von Lev. 26 seine Ausdruckswahl auch gegen die einen neuen Ausdruck mit sich bringende Natur seines eigenen Gedankens bestimmt hat.

Aber nicht nur Lev. 26, sondern auch das ganze Heiligkeitsgesetz muss dem Gedächtnisse des Propheten Ez. so vollständig eingeprägt gewesen sein, dass wir fast von jedem Kap. desselben zahlreichen Ausdrücken in den Reden des Propheten begegnen. So findet man von Lev. 17 folgende Reminiscenzen bei Ez.:

Ezechiel		Lev. 17	
איש איש מבית ישראל אשר יעלה	14, 4	איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר	
איש אישמביישר ומהגר אשיגורבישרי	14, 7	יגור בתוכם אשר יעלה ¹⁾	V. 8
ונתתי פני בנפש ²⁾ — והכרתיו מתוך ³⁾	14, 8 עמי	ונתתי פני בנפש -- והכרתיו אותה מקרב עמה	V. 10, vgl. 20, 6

¹⁾ Dass hier das Gesetz Original und Ez. Entlehner ist, dürfte sofort Jedem einleuchten; denn אשר יעלה ist der gewöhnliche Terminus in der Opferthora; ebenso ist es in einem Gesetze nöthig hervorzuheben, dass es für den גר ebenso wie für den Einheimischen gilt. In einer prophetischen Rede klingt dies befremdend und ist nur als Reminiscenz aus dem Gesetze erklärlich.

²⁾ Auch das zwischen den beiden angeführten Sätzen stehende והשמתי והיה לשמה למשל ולשנונה (Deut. 28, 37) ist eine Entlehnung aus Deut. 28, 37, ein Beweis, dass die Originalität nicht auf Seiten Ez.'s gesucht werden darf.

³⁾ Anstatt מקרב des Lev. setzt Ez. מתוך (vgl. Klostermann S. 393).

Ezechiel	Lev. 17
לא שפכתו על הארץ לכבוד עליו עפר (¹ 24, 7)	V. 13 ושפך את דמו וכסהו בעפר

Lesen wir weiter II Kap. 18 und seine Parallele Kap. 20, so werden wir wieder finden, dass Ez. dieselben häufig benutzt hat:

Ezechiel	Lev. 18 und 20
את הקוטי ואת משפטי . . אשר יעשה אותם הארם והי בהם 20, 11, vgl. V. 13 u. 21	את הקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם הארם והי בהם 18, 5
22, 9 ומה עינו בתוך	20, 14 ולא תהי זמה בתוככם
18, 6: 11, ואח אשת רעהו (לא) טמא vgl. 22, 11	לטמאה בה 18, 20; אשר ינאף את אשת רעהו 20, 10
18, 6, vgl. 22, 10 ואל אשה נדה לא יקרב	18, 19 ואל אשה נכדת טמאתה לא תקרב
5, 11 את מקדשי טמאת	20, 3 למען טמא את מקדשי
22, 10 ערות אב גלה בכך	18, 17; vgl. 20, 11 ערות אבך — לא תגלה
22, 11 ואיש את בלתי טמא	18, 15; vgl. 20, 12 ערות כלהך לא תגלה
22, 11 ואיש את אחותו בת אביו ענה	18, 9; vgl. 20, 17 ערות אחותך בת אבך
15, 7 ונתתי את פני בהם — בשומי את פני בהם	20, 5; 6 ושמתני אני את פני — ונתתי את פני
16, 38 - 40 ושפטתך משפטי נואפות	20, 10 מות יומת הגואף והגואפת
47 - 45, vgl. 23, 45) ורגמו אותך באבן	20, 27 באבן ורגמו אתם
18, 13 מות יומת דמיו בו יהיה	20, 9 מות יומת — דמיו בו
16, 36f.; 23, 10; 18; 29 גלה ערוה	(² sehr oft in Lev. 18 u. 20

Auch auf die kurzgefassten Heiligkeitsgesetze in Lev. 19 nimmt Ez. oft Bezug, wie folgende Zusammenstellung darthut ist:

Ezechiel	Lev. 19
4, 14 ולא בא בפי בשר פגול ¹⁾	19, 7 פגול הוא לא ירעה (vgl. 7, 18)
18, 18 (22, 29) עשק עשק גול גול	19, 13 לא תעשוק — ולא תגוול
3, 20 ונתתי ממשול לשניך	19, 14 ולפני עור לא תתן ממשול
22, 9 אנשי רביל היו בכך	19, 16 לא תלך רביל בעמך
33, 25 על הדם תאכלו	19, 26 לא תאכלו על הדם

¹⁾ Das Gesetz von דם כמיו wird hier vom Propheten als ein Humanitäts-Gebot gegen die Thiere angeführt, das die Mörder doch wenigstens beim Menschenblut hätten bethätigen müssen. Auch hier ist es klar, dass Ez. das Gesetz vor Augen oder im Gedächtniss hatte.

²⁾ Da an den meisten Stellen Ez. das Gesetz als erfüllt oder als übertreten darstellt, so kann der Gesetzgeber nicht aus Ez. geschöpft haben; vielmehr muss Ez. auf das Gesetz Bezug genommen haben.

³⁾ Gegen die Behauptung mancher Kritiker, dass das Wort פגול spätem Ursprungs ist, verweist Halévy (Rech. bibl. II 257) auf das Adj. paglu und das verb. puggulu, die im Assyr. gebräuchlich sind.

<p>Ezechiel</p> <p>הגרים — והיו לכם כאזרח בבני ישראל 47, 22</p> <p>מאזני צדק — ואיפת צדק וזבית צדק¹⁾ יהי לכם 45, 10</p> <p>ועיניכם תשאו אל גלוליתם 33, 25 (18, 12)</p> <p>עמדתם על חרכבם 33, 26</p> <p>במשורה 4, 11</p>	<p>Lev. 19</p> <p>כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר 19, 34 (Num. 15, 29)</p> <p>מאזני צדק — איפת צדק והיו צדק יהיה לכם 19, 36</p> <p>אל תפנו אל האלילים 19, 4</p> <p>לא תעמוד על דם רעך 19, 16</p> <p>במשורה 19, 35</p>
--	--

Von den Priester- und Opfergesetzen in Lev. 21 und 22 hat Ez. Mehreres entlehnt, wenn er auch in manchem Punkte sachlich abweicht.²⁾ Die Stellen sind folgende:

<p>Ezechiel</p> <p>אל מת אדם³⁾ לא יבא לטמאה כי אם לאב ולאם ולבן ולבת לאה ולאחות אשר לא היתה לאיש יטמאו 44, 25</p> <p>44, 20 ופרע לא ישלחו</p> <p>44, 22 אלמנה וגרושה לא יקחו — כי אשתולות 14, 7 ויגור מאחרי</p> <p>נבלה⁴⁾ וטרפה — לא יאכלו הנהנים 44, 31 (vgl. 4, 14)</p> <p>ויחללו את שם קדשי 36, 20 (vgl. VV. 21; 22; 23; 20, 39)</p>	<p>Lev. 21; 22</p> <p>לנפש לא יטמא בעמיו כי אם — לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו — אשר לא היתה לאיש לה וטמא 21, 1-3</p> <p>21, 10 את ראשו לא יפרע</p> <p>21, 14 אלמנה וגרושה — לא יקח כי אשתולה</p> <p>22, 2 ויגורו מקדשי</p> <p>22, 8 נבלה וטרפה לא יאכל</p> <p>22, 32 ולא תחללו את שם קדשי</p>
---	---

Zu den Festtagsgesetzen Lev. 23 vgl. Ez. 45, 21; 25.⁵⁾ Von Lev. 24 finden sich keine Spuren in Ez. Desto mehr aber ist Lev. 25—26, 2 in Ez. benutzt. Man vergleiche

<p>Ezechiel</p> <p>46, 17 והיתה לו עד שנת הרור . . .</p> <p>18, 7 (vgl. VV. 12; 16) ואיש לא יונה vgl. 47, 18</p>	<p>mit Lev.</p> <p>25, 10 . . . וקראתם רור</p> <p>25, 14 אל תונו איש וגו'</p>
--	---

¹⁾ Statt des zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchlichen הין hat Ez. בת; doch bei den Opfern hat er das gesetzliche Maass הין.

²⁾ Die Abweichungen können nur die Annahme (von Graf u. A.), dass Ezechiel der Autor von H ist, widerlegen; beweisen aber nicht im geringsten, dass ihm nicht das Thoragesetz vorgelegen habe.

³⁾ Der gesetzliche Terminus לנפש wird von Ez. durch אל מת אדם erklärt. Den Ausdruck לא יבא מת—לא hat ferner Ez. dem Nasirärgesetz (Num. 6, 6) entnommen.

⁴⁾ Ez. stimmt hier mit H, nicht mit Deut. 14, 21 und Exod. 22, 30 überein.

⁵⁾ Wenn Ez. in 20, 28 anstatt des deuteronomischen עין רעון das עין עבות von Lev. 23, 40 gebraucht, so sieht man deutlich, dass ihm das levitische Festgesetz vorgelegen hat.

Ezechiel	mit Lev.
18, 8 במסך לא יזן ותרבות לא יקה (18: 17; v. 22, 12)	25, 36 לא יקה מאחו מסך ותרבות (vgl. V. 37)
34, 4 (בחקוקי) דריתם אורם ובספק	25, 46 לא תרדה בו בספק (vgl. V. 53)
7, 13 כי המטרי אל המטרי לא ישב	תשבנו איש אל אחותו ובי המטרי מטרי 25, 13; 14
11, 15 אהך אשני נאלך	25, 48 אחד מאחרי נאלכו
8, 12 משביתו	26, 1 משבית
23, 38 ממאזאת מקדשי — ואח שבתו חלל	26, 2 את שבתו העמיתו ומקדשי תרדו

Auch Exod. 31, 13, das nach den Neueren H angehören soll, wird von Ez. fast wörtlich citirt, s. oben S. 20 Note 3.

Wenn nun auch bei manchen Anklängen an den Gesetzen die Ausflucht der Kritiker gestattet wäre, dass Ez. diese Gesetze aus der mündlichen Ueberlieferung in den Priesterkreisen bekannt gewesen wären: so ist dies doch in den Fällen nicht statthaft, wo Ez. mit H ganz auffällig im Wortlaut übereinstimmt, oder wo er den Wortlaut des Gesetzes benutzt, um ihn mit anderen Gedanken zu verbinden (wie z. B. in Ez. 14, 4; 14, 7; 24, 7; 20, 37; 34, 4). Und nun erst die Benutzung der Ausdrücke und Redewendungen von Lev. 26! Diese können doch nur aus der schriftlichen Vorlage entnommen sein. Wir haben gesehen, dass an ein umgekehrtes Verhältniss, dass etwa H den Ez. benutzt habe, nicht zu denken ist. Wenn nun das Schlusskapitel Lev. 26 dem Propheten schriftlich vorgelegen hat, so muss die ganze Gesetzessammlung, welche dieses Kap. beschliesst, damals schriftlich fixirt gewesen sein. Die Anführungen bei Ez. entstammen demnach nicht einer mündlichen Tradition, sondern der schriftlichen Thora. Eine nachexilische Datierung des H ist sonach unmöglich.

Aber nicht nur H steht in solchem Verhältniss zu Ez., eine genaue Untersuchung wird vielmehr zeigen, dass der PC, den die neue Schule nach dem Exile entstanden sein lässt, bereits dem Ez. in seinem ganzen Umfange vorgelegen hat. Wir wollen nun die Anführungen und Reminiscenzen der anderen Theile des PC bei Ez. vorführen.

1) במסך ist eine Erklärung des alterthümlichen בפק.

Ezechiel und die anderen Theile von P.

Die Anklänge, die sich bei Ez. an den Theilen der Thora, die man (abgesehen von H) dem PC zuweist, vorfinden, sind so zahlreich, dass an ein zufälliges Zusammentreffen nicht zu denken ist. Es muss eine Benutzung des Einen von Seiten des Anderen stattgefunden haben. Man beobachte folgende Uebereinstimmungen:

Ezechiel	PC
רקיע 1, 22	(רקיע ¹) Gen. 1, 6
(כל נפש חיה אשר ישרץ ²) 47, 9	Gen. 1, 21 כל נפש החיה — אשר שרצו
47, 11 למינה — כדגת הים	Gen. 1, 25f. למינה — בדגת הים
1, 26 דמות כמראה אדם	Gen. 1, 26 אדם — כדמותו
לחות הארץ ולעוף השמים נתחוך לאכלה 29, 5 (vgl. 33, 27; 34, 5; 39, 4)	ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים לאכלה Gen. 1, 30
28, 15 מיום הבראך	Gen. 5, 2 ביום הבראם
8, 17 (vgl. 7, 23) מלאו את הארץ חמם	Gen. 6, 11 ותמלא הארץ חמם
16, 62 והקימותי אני את בריתי אתך	Gen. 6, 18 והקימותי את בריתי אתך
17, 23 כל צפור כל בנף	Gen. 7, 14 כל צפור כל בנף
דגי הים ועוף השמים וחית השדה ³) וכל הרמש הרומש על האדמה וכל האדם אשר על פני האדמה 38, 20	חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר הרמש האדמה ובכל דגי הים Gen. 9, 2
1, 28 כמראה הקשת אשר יהיה בענן	Gen. 9, 14 וניצתה הקשת בענן
16, 60 והקימותי לך ברית עולם	Gen. 17, 7 והקימותי את בריתי — לברית עולם
2, 3; 24, 2; 4; 40, 1 עצם היום הזה	Gen. 7, 13 u. noch oft בעצם היום הזה
38, 12 (13) עשה מקנה וקנין	Gen. 34, 23 מקניהם וקנינם
(20, 38) מארץ מגוריהם	Gen. 36, 7 u. sonst ארץ מגוריהם
9, 9; 16, 13 במאד מאד	Gen. 17, 2; 6; 20 Exod. 1, 7 במאד מאד

¹) Dass der רקיע des Ez. identisch ist mit dem רקיע der Gen., hat gegen Cornill überzeugend nachgewiesen Halévy in Rech. bibl. II 250ff.

²) Die Ausdrücke חיה נפש sowohl als auch שרץ sind nach der Kritik dem PC eigenthümlich, das masc. אשר ישרץ, das zu חיה נפש nicht passt, hat שרץ נפש חיה, das in Gen. 1, 20 vorkommt, im Auge.

³) An dieser Stelle ist es klar zu erschen, wie bei Ez. sich Reminiszenzen aus allen Theilen der Thora an ein und derselben Stelle zusammenfinden. Denn in der Thora gebraucht nach der Kritik PC stets חית הארץ, IE dagegen חית השדה. Während also die ganze Zusammenstellung dem PC entlehnt ist, hat sich in dem Ausdruck חית השדה eine Reminiszenz aus IE eingestellt, und ebenso ist der Schluss des V. חית האדמה וכל האדם אשר על פני האדמה ein Ausdruck aus IE (Num. 12, 3). —

⁴) Der Ausdruck „Land der Pilgerschaft“ stammt offenbar aus der Patriarchengeschichte des PC.

Ezechiel

ואודע להם בארץ מצרים — אני ד' א'
(13) 5, 20
20,6 ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם וגו'
ואביאם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת
אתה להם (לאבותיכם) 20,28; 42
20,28 u. s. o. וידעתם כי אני ד'
לנו היא נתנה הארץ למורשה 11, 15
(25,10; 33,24)
14,9; 13 u. s. o. ונשאתי את ידי עליך
24,23 ונעליכם ברגליכם
5,10 u. s. (vgl. 25,11) ועשיתי כך שפטים
5,16; 9,6 למשחית
6,6; 14 u. s. o. בכל מושבותיכם
ולהגרים הגרים בתוכם — והיו בארצה
47,22
43,19 ושננתי בתוכם
28,16 (14) כרוב הסוכך
1,9 הוברות אשרה אל אחותה
אדם פטרה ויהלם תרשיש שהם וישפץ
ספיר נפך וברקת 28,13
6,13 ריח נחוח לכל גלוליהם
24,6 לנתחיה לנתחיה
10,4 והחצר מלאה — כבוד ה'
43,5 מלא כבוד ה' את הבית
דבר אל בית ישראל ואמרת אליהם
20,27 (14,4)
18,10 ועשה אה מאחר מאלה
14,13 ארץ כי תחטא לי למעול מעל
28,22 ונכבדתי בתוכך — ונקדשתי בה
44,21 ויין לא ישתו
בין קדש לחול לא הבדילו ובין הטמא לטהור
לא הוריעו 22,26 (vgl. 42,20; 44,23)
4,14 נפשי לא מטמאה
24,17 (22) ולא תעשה על שפם
10,2 ומלא חפנך גחלי אש

PC

ובשמתי ד' לא נודעתי להם — לכן אמר —
Exod. 6,3; 6 אני ד'
והוצאתי אתכם — אשר נשאתי את ידי
Exod. 6,6; 8
והבאתי אתם אל הארץ אשר נשאתי את ידי
לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב Exod. 6,8
Exod. 6,7 u. s. o. וידעתם כי אני ד'
Exod. 6,8 ונתתי אתה לכם מורשה
Exod. 7,5 בנשתי את ידי על מצרים
Exod. 12,11 נעליכם ברגליכם
Ex. 12,12 ובכל א' — אעשה שפטים אני ד'
Ex. 12,13 למשחית zum Verderben
Exod. 12,20 u. s. o. בכל מושבותיכם
תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם
Exod. 12,49
Exod. 25,8 ושננתי בתוכם
Exod. 25,20 הכרובים — סוככים
Exod. 26,3 חברות אשרה אל אחותה
אדם פטרה וברקת וגו'
Exod. 28,17—18; 20
Lev. 1,9 u. s. o. ריח נחוח לה'
Lev. 1,6 לנתחיה
וכבוד ה' מלא את המשכן
Exod. 40,34
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם
Lev. 1,2 u. s. o.
Lev. 4,2 (vgl. 5,4) ועשה מאחת מהנה
Lev. 5,4 נפש כי תמעול מעל וחטאה
Lev. 10,3 אקדש — אכבד
Lev. 10,9 יין ושכר אל תשת
ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא
ובין הטהור Lev. 10,10
11,44 u. s. o. ולא תטמאו את נפשותיכם
Lev. 13,45 ועל שפם יעטת
16,12 מלא המהתה גחלי אש — ומלא חפניו

¹⁾ Es leuchtet Jedem ein, dass Ez. bei dieser Rede die Stelle Exod. 6,3 ff. vor Augen hatte.

Ezechiel

20, 37 והעברתי אתכם תחת השבט
 48, 14 ולא ימכרו ממנו ולא ימר — כי קדש
 20, 17 במעלה בני מעל
 21, 28 מזכיר עון
 4, 6 ארבעים יום לשנה יום לשנה
 14, 10; 44, 10 ונשאו עונם
 44, 12 נשאתי את ידי (schwören)
 5, 13 אני די דברתי
 44, 30 והאשית עירסותיכם תתנו לכהן
 20, 27 גרפו אותי
 16, 59 בזית אלה להפיר ברית
 (vgl. 17, 16; 18; 19)
 את לבם הוונה — ואת עיניהם הוונות אחרי
 6, 9 וגוי
 44, 6 רב לכם
 44, 11 יעמרו לפניכם לשרתם
 7, 10 יצאה הצפירה צִין המטה פרה הודון
 שומרי משמרת הבית — שומרי משמרת
 המזבח 40, 45 46
 44, 30 והאשית כל בכורי כל
 המנחה החטאת והאשם וכל הרם בישראל
 להם יהי 44, 29
 אני נחלתם ואחזה לא תתנו להם בישראל
 28, 44
 36, 25 וורקתי עליכם מים טהורים
 47, 19; 48, 28 מי מריבות (מריבת) קדש¹
 47, 13 וכבש בן שנתו תמים — ליום
 27, 13 בנפש אדם
 47, 13 תתנחלו את הארץ
 47, 14 ונפלה הארץ לכם בנחלה
 ופאת ים הים הגדול וגבול² — זאת
 47, 20

PC

Lev. 27, 32 אשר יעבור תחת השבט¹
 Lev. 27, 10f. יהי קדש לא יחליפנו ולא ימר
 Num. 5, 12 ומעלה בו מעל
 Num. 5, 16 מזכרת עון
 Num. 14, 34 ארבעים יום לשנה יום לשנה
 Num. 14, 34 u. s. תשאו את עונותיכם
 Num. 14, 30 נשאתי את ידי
 Num. 14, 35 אני די דברתי
 Num. 15, 21 מראשית עירסותיכם תתנו לדי
 Num. 15, 30 את ה' הוא מגרף
 Num. 15, 31 דבר די בזה ואת מצותו הפיר
 אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם הונים
 Num. 15, 39 אחריהם
 Num. 16, 3 רב לכם
 Num. 16, 19 ולעמוד לפני העדה לשרתם
 Num. 17, 23 פרה המטה — ויוצא פרוצין ציין
 ושמרו את משמרת אהל מועד — ואת
 משמרת המזבח Num. 18, 4—5
 Num. 18, 13 בכורי כל אשר בארצם
 מנחםם — חטאתם — אשמים — כל הרם
 בישראל לך יהיה 14; 18, 9
 בארצם לא תנחל — אני חלקך ונחלתך
 Num. 18, 20
 Num. 19, 13 מי נדה לא ורק עליז
 Num. 27, 14; Deut. 32, 51 מי מריבת קדש
 Num. 28, 3 כבשים בני שנה תמימים — ליום
 Num. 31, 35 ונפש אדם
 Num. 33, 54 והתנחלתם את הארץ
 Num. 34, 2 הארץ אשר תפול לכם בנחלה
 וגבול ים — הים הגדול וגבול זה יהיה לכם
 Num. 34, 6

¹) Diese Entlehnung des Ez. widerlegt auch die Ansicht Kuenens u. A., wonach Lev. 27, 32—33 wegen des darin vorkommenden Viehzehntens erst nach Esra in den Pent. gekommen sein soll; vgl. dagegen Magazin 1880 S. 138 und m. Comm. zu Lev. 27, 32—33.

²) Der Name ist in Ez. nicht erklärt; er kann also nur aus der Geschichte des PC stammen, da er sonst nicht vorkommt.

³) Ez. erklärt hier offenbar die dunkle Stelle des PC und Josua 15, 12; 47; vgl. über die Bedeutung des גבול Gesenius Thesaurus sub ג u. Ewald, Lehrbuch § 277 c.

Ezechiel	PC
47, 20 פנת ים	Num. 34, 6 (גבול ים ¹)
48, 17 (45, 2; 48, 15) ויהי מנרש לעיר	Num. 35, 2 u. s. o. ומנרש לערים
48, 30 תוצאות העיר	Num. 34, 8 תוצאות הגבול

In den angeführten Beispielen sind fast alle Theile des PC vertreten, die gesetzlichen, wie die erzählenden. Bei den letzteren ist die Annahme nothwendig, dass sie schriftlich dem Propheten vorgelegen haben.

Besonders instructiv ist Ez. c. 20. Der Prophet beginnt mit der Offenbarung in Exod. 6, 2ff. und gebraucht einige dort vorkommende Ausdrücke. Er erzählt dann, wie die Israeliten den Götzen Aegyptens anhängen und dennoch von Gott erlöst wurden. Darauf erzählt er mit den Worten von Lev. 18, 4 f., wie Gott seine zum Leben führenden Satzungen dem Volke gegeben, fügt mit wörtlichem Citate aus Exod. 31, 13 noch das Sabbatgebot hinzu, und berichtet dann, wie infolge des Ungehorsams das erste Geschlecht in der Wüste ausstarb und auch deren Kindern das zukünftige Exil angedroht wurde, da auch diese sich ungehorsam, wie ihre Väter, gezeigt hatten. — Die Darstellung der Geschichte Israels vom Auszuge aus Aegypten an bis zum Einzuge in das heilige Land ist so verschieden von den Erzählungen der Thora, dass man bei Befolgung der Methode der Kritiker annehmen müsste, dem Ez. war die ganze Thora unbekannt und er habe die Geschichte aus ganz anderen Quellen geschöpft. Und dennoch ist gerade diese seine Rede voll von Ausdrücken aus dem PC und dem Deuteronomium, und es geht aus dieser Rede unzweideutig hervor, dass Ez. nicht nur diese Bücher gekannt hat, sondern dass sie ihm sogar als authentische das Gottesgesetz enthaltende Schriften galten, wie sie Gott dem Volke in der Wüste gegeben hat²). — Wenn nun dennoch der Prophet die

¹) Halévy l. c. p. 279 macht die treffende Bemerkung, dass נהלה in Ez. 47, 19 nur verständlich ist durch die Annahme, Ez. habe das in Num. 34, 5 befindliche נצרים dabei im Sinne. Ferner gebraucht Ez. das. den Namen חמר für den zu seiner Zeit nicht mehr existirenden alten Namen צין oder צנה von Num. 34, 3—4. Wir fügen dem hinzu, dass צין in Num. 33, 36 vom jer. Targ. I mit ציני טור פרזא übersetzt wird. Letzteres ist identisch mit ציני ברזל in Mischna Sukka 8, 1, womit gewisse Palmen bezeichnet werden.

²) Man braucht nur dieses 20. c. von Ez. aufmerksam durchzulesen, und man erkennt darin einen Musivstil, in welchem man auf Schritt und Tritt Ausdrücken aus dem Gesetzbuche u. den Propheten begegnet. V. 5 בחרי בישראל ist aus D (4, 37; 14, 2); ונשמע ירי (2 mal) aus P (Exod. 6, 8); אני די — ואודע להם aus ebendas. (V. 3: לא נודעתי u. V. 6); V. 6 וגו' להם וירי להם wieder das. V. 8 u. 6;

Geschichte anders darstellt, als wir sie mit unseren Augen ansehen; so zwingt er selbst uns die harmonistische Ausgleichung auf, welche die Kritiker so energisch an allen Orten zurückweisen und ohne welche sie dennoch in diesem Kapitel sich nicht zurechtfinden.

Ezechiel und das Deuteronomium.

Um der verkehrten Ansicht entgegenzutreten, nach welcher Ez. das Original sein soll, aus dem der PC geschöpft habe, ist es nöthig darzulegen, dass Ez. nicht bloss aus dem PC entlehnt, sondern noch viele andere Quellen benutzt und in seine Reden unwillkürlich Ausdrücke und Redewendungen aus denselben eingestreut hat, so dass wir in all' den Fällen, bei denen Ez. mit andern Quellen

צבי nach Num. 10, 33; זבת חלב ודבש an sehr vielen Pent.-Stellen; צבי nach Jer. 3, 19. — V. 7 גלולי—שקוצי nach Deut. 29, 16; זממאו וגו' nach Lev. 11, 43; V. 8 nochmals—שקוצי חמתי; גלולי—שקוצי nach Thr. 2, 4; Jer. 10, 25; die Verbindung von אף und חמה Deut. 9, 19; Jer. 7, 20 u. s.; לבלות אפי בהם, wofür Ez. anderwärts כלה חמה gebraucht (5, 13; 6, 12; 13, 15), nach Thr. 4, 11. — V. 9 לעיניהם להוציאם מארץ nach Jer. 14, 21; לבלתי החל Lev. 22, 32; לעיני הגוים—מצרים את חקותי ואת V. 11 אשר נועדתי bereits oben. — V. 12 מקדשם—שבתותי—מקדשם fast wörtlich aus Exod. 31, 13. — V. 13 בי וימרו Deut. 9, 7 u. s.; בחקתי לא הרבו Lev. 26, 3; משפטי מאסו Lev. 26, 43; חתי בהם — וחי יעשה — וחי בהם — וחי יעשה fast wörtlich aus Exod. 31, 13. — V. 14 לבלתי החל Exod. 32, 12. — V. 15 הארץ ידו—אל הארץ nach Num. 14, 28; 30; וזבת—צבי oben V. 6. — V. 16 משפטי חללו oben V. 13; אחרי גלוליהם; 1. Kön. 21, 26. — V. 17 עיני oft im Deut. u. s.; משחתם Deut. 10, 10; ולא עשיתי אותם כלה Jer. 5, 18 u. s. — V. 18 אל תלכו אהבתי אתכם—אל תלכו אתם Lev. 18, 24. — V. 19 ועשו אותם Lev. 20, 23; ואת שבתותי וגו' V. 20 wie oben V. 12. — V. 21 חמתי וגו' V. 14. — V. 22 לעיניהם bis ועשו Deut. 28, 64; להמוני — בגוים V. 15; ואת שבתותי וגו' Lev. 26, 33. — V. 24 וימרו V. 13 u. 16. — V. 25 Gegensatz zu V. 11. — V. 26 במתנותם Exod. 28, 38; בהעביר—רחם Exod. 13, 12; למען אשר ידעו וגו' Exod. 7, 5. — V. 27 ואמרת אליהם Lev. 1, 2; גדפו אותי Num. 15, 30; במעלם וגו' Num. 5, 12. — V. 28 עץ עבות Lev. 23, 40; ויסיכו שם וגו' nach Jer. 7, 18; ריח ניהויהם sehr oft in Lev. — V. 29 הבאים שם Deut. 12, 5; ער היום הזה Deut. 3, 14. — V. 30 בהעביר בניכם באש Num. 15, 39. — V. 31 ואחרי—אתם זונים Deut. 18, 10; גלוליהם wie V. 7. — V. 32 כמשפחות הארצות nach Gen. 12, 3; ביד חזקה ובזרוע נטויה Num. 14, 28; ואת שבתותי וגו' V. 8. — V. 33 לא חמתי אתכם Exod. 6, 6; ובחמתי אתכם Deut. 30, 3; ואת שבתותי וגו' wie V. 8. — V. 34 ואת שבתותי וגו' wie V. 8. — V. 35 והבאתי אתכם Exod. 6, 8; ואת שבתותי וגו' Jer. 2, 35; Joel 4, 2; פנים אל פנים Deut. 34, 10. — V. 36 והעברתי—השבתם Lev. 27, 32. — V. 37 ואת שבתותי וגו' Exod. 6, 4; 7. — V. 38 ואת שבתותי וגו' Lev. 22, 82. — V. 39 ואת שבתותי וגו' Lev. 22, 82. — V. 40 ואת שבתותי וגו' Lev. 22, 82. — V. 41 ואת שבתותי וגו' Lev. 22, 82. — V. 42 ואת שבתותי וגו' Lev. 22, 82.

Ausdrücke gemeinsam hat, nicht die Originalität auf Seiten Ez.'s zu suchen haben. Stellen wir zuerst die deuteronomischen Ausdrücke bei Ez. zusammen. Man vergleiche

Ezechiel	mit Deut.
8, 5; 10 סמל — תבנית רמש ובהמה	סמל — תבנית כל בהמה — תבנית כל רמש 4, 16; 17; 18
8, 16 משתחוויתם קדמה לשמש	4, 19 את השמש — והשתחווית
12, 16 והותרתי מהם אנשי מספר ¹⁾	4, 27 ונשאתם מתי מספר
20, 32 לשרת עין ואבן	4, 28; 28, 64 ועבדתם — עין ואבן
20, 33 ביד הזקה ובורוע נטויה	4, 34; 5, 15 וביד הזקה ובורוע נטויה
נבעה רמה — בכל — החרים ותחת כל עין רענן (20, 28) 6, 13	12, 2 החרים החרים — הנבעות ותחת כל עין רענן
6, 3; 6 ואבדתי במותיכם — ונגדעו חמניכם	12, 3 תגדעון ואבדתם את שמים
5, 11; 7, 3f.; 8, 18; 9, 10 ולא תחוס עיני — לא אחמול	13, 9 ולא תחוס עיניך — ולא תחמול
44, 24 ועל ריב המה יעמדו למשפט	21, 5 (19, 17) ועל פיהם יהיה כל ריב
9, 11 עשיתי כאשר צויתני	26, 14 עשיתי בכל אשר צויתני
הנפש החטאת היא המות בן לא ישא בעון האב וגו' 18, 20	לא יומתו אבות על בנים — איש כחטאו יומתו 24, 16
22, 7 אב ואם הקלו בך	27, 16 ארור מקלה אביו ואמו
22, 12 שוחד לקחו בך למען שפך דם	27, 25 ארור לוקח שחד להכת נפש דם נקי
22, 7 לגר — יתום ואלמנה והונו ²⁾	27, 19 ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה
23, 46 לזעוה	28, 25 (vgl. Jer. 15, 4 u. s.) לזעוה
14, 8 והשימותיהו לאות ולמשלים	28, 37; 46 לישמה למשל — לאות
37, 23 ובגלוליהם ובשקוציהם	29, 16 את שקוציהם ואת גלוליהם
4, 13 אשר אדירם שם	30, 1 אשר הדיחך — שמה
וקבצתי אתכם מן העמים — אשר נפצותם בהם — ונתתילחם לב אהרן (27; 24; 36) 11, 17; 19	וקבצך מכל העמים אשר הפיצך — ומל — את לבבך 30, 3; 6
39, 25 אשיב את שבות יעקב והחמתי	30, 3 ושב את שבותך וחמך
39, 24 ואסתר פני מהם	31, 17 והסתרת פני מהם
5, 16 חצי הרעב הרעים — אוסף עליכם	32, 23f. אספה עלימו רעות חצי — מוי רעב

Besonders instructiv sind die Stellen, wo Ez. Ausdrücke von PC und D miteinander in einem Satze verbindet, da diese Stellen klar beweisen, dass Ez. der Spätere ist, der die Reminiszenzen, aus verschiedenen Quellen die seinem Geiste vorschweben, an einer Stelle vorträgt. So z. B. gebraucht PC (Lev. 26, 33) für die Zer-

¹⁾ Das alterthümliche מתי ist in אנשי geändert; ebenso das verb. שאר in das von Ez. gewöhnlich gebrauchte הוטר.

²⁾ Die Zusammenstellung von יתום ואלמנה findet sich in Deut. sehr oft.

streuung Israels den Ausdruck ורה בנוים, während D dafür בעמים gebraucht (4, 27; 28, 64). Ez. verbindet die beiden Ausdrücke (12, 12, 15; 20, 23; 22, 15; 29, 12; 30, 23; 26, 36, 19; vgl. 11, 16, wovon wegen des vorherigen v. הרחקים steht), gebraucht aber auch beide Ausdrücke einzeln (ורה in 6, 9 und פוץ in 11, 17; 20, 34; 41). Für die Wiedersammlung des Volkes hat D den Ausdruck קבץ מן העמים (30, 3); auch Ez. entlehnt diesen Ausdruck (11, 17), verbindet ihn aber ein anderes Mal (39, 27) mit מארצות אויביהם, das er Lev. 26, 36; 39 entlehnt. In 5, 16 beginnt Ez. mit einer deuteronomischen Drohung בשלח את הצי וגו (Deut. 32, 23f.), schliesst aber den v. mit einem Citat aus Lev. 26, 26 ושמרתם לכם מטה לחם. In 6, 3ff. werden ebenfalls unter Redewendungen, die zumeist Lev. 26 entlehnt sind, deuteronomische Ausdrücke eingestreut (ואברתי, ונגרעו vv. 3; 6). Ez. 14, 8 enthält 4 Sätze, von denen der erste dem PC, der zweite dem Deut. (28, 37), der dritte und vierte wieder dem PC entlehnt sind. In c. 22, 6ff. zählt Ez. die Verbrechen auf, die man in Jerusalem begangen hat; die meisten derselben sind Uebertretungen des Heiligkeitsgesetzes Lev. 19; 20; 25; dennoch aber gebraucht der Prophet im v. 7 (אב ואם הקלו בך) den deuteronomischen Ausdruck (Deut. 27, 16) und nicht den levitischen Lev. 20, 9. Ebenso hat Ez. bei der Aufzählung der Obliegenheiten der Priester in c. 44 in v. 24 deuteronomische Vorschriften (Deut. 19, 17; 21, 5; 33, 10) mit aufgenommen.

Schliesslich sei noch an einigen Beispielen gezeigt, dass dem Ez. ausser PC und D auch die anderen Theile der Thora (IE) bei seinen Reden und Prophezeihungen vorschwebten. Man vergleiche

Ezechiel	mit JE
28, 13 (31, 8f.) בערן גן א' היית	Gen. 2, 8 ויטע — א' גן בערן
16, 49f עון סדם — תועבה	Gen. 13, 13 (vgl. c. 19) ואנשיסדםרעיםוגו
33, 24 אברהם וירש את הארץ	Gen. 15, 7 לתת לך את הארץ הזאת לרשתה
38, 22 אש וגפרית אמטיר עליו	Gen. 19, 24 המטיר על סדם גפרית ואש
ואתנה צמידים על יריך — נום על אפך 16, 11f.	ואשים הנום על אפה והצמידים על יריה Gen. 24, 47
16, 5 ביום הולדת אותך	Gen. 40, 20 יום הולדת את פרעה
16, 11 ורביד על גרוךך	Gen. 41, 42 רביד הזהב על צוארו
1, 4 ואש מתלקחת	Exod. 9, 24 ואש מתלקחת
20, 26 בהעביר כל פטר רחם	Exod. 13, 12 והעברת כל פטר רחם
18, 7 (12) חבלתו חוב ישיב	Exod. 22, 25 אם חבל תחבל—תשיבנו לו
1, 26 כמראה אבן ספיר	Exod. 24, 10 כמעשה לבנת הספיר

Ezechiel	mit JE
8, 11 שבעים איש מוקני ישראל	Num. 11, 16 שבעים איש מוקני ישראל
23, 34 ואת חרשיה תגרמי	Num. 24, 8 ועצמותיהם יגרם
34, 6 ועל כל פני הארץ נפצו	ויפץ — אתם — על פני כל הארץ Gen. 11, 8; (9) (vgl. 41, 56).

Ezechiel und die anderen Propheten.

Allein nicht nur die Worte der Thora, sondern auch die mündlich und schriftlich an ihn gekommenen Weissagungen der zeitgenössischen und ältern Propheten sind in den Prophetieen des Ez. so reichlich vertreten, dass wir auch dadurch veranlasst werden, die Ausdrücke des PC ebenfalls bei Ez. als entlehnt zu betrachten. Am meisten hat Ez. mit Jeremia gemeinsam. Vgl.

Ezechiel	mit Jeremia
2, 6; 3, 9 אל תרא ומפניהם אל תחת	אל תרא מפניהם — אל תחת מפניהם 1, 8; 17
2, 7 ודברת את דברי אליהם	1, 17 ודברת אליהם
9, 2 מפנה צפונה	1, 13 ופניו מפני צפונה
16, 43 (60) וזרתי את ימי נעורוך	2, 2 וזרתי לך חסד נעורוך
5, 6 ותמר את משפטי לרשעה מן הגוים	2, 11 הדימיר גוי אלהים
20, 6; 15 צבי היא לכל הארצות	3, 19 ארץ חמדה נחלת צבי
7, 14 תקעו בתקוע	6, 1 ובתקוע תקעו
13, 10 שלום ואין שלום	6, 14 (4, 10) שלום שלום ואין שלום
23, 17f. ותקע נפשי מהם	6, 8 פן תקע נפשי ממך
29, 5 על פני השדה — לא תאסף ולא תקבץ	8, 2 לא יאספו ולא יקברו — על פני האדמה
14, 15 שממה מבלי עובר	9, 10; 11 שממה מבלי יושב — מבלי עובר
7, 26 ותורה תאבד מכהן ועצה מוקנים	18, 18 לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם
עינים להם — ולא ראו אונים להם — ולא שמעו 12, 2	5, 21 עינים להם ולא יראו אונים להם ולא ישמעו
13, 13 רוח סערות בהמתי	23, 19 סערת ד' חמה
6, 11 בחרב ברעב בדבר יפלו	24, 10 את החרב ואת הרעב ואת הדבר
18, 2 אבות יאכלו בסר ושני בניו תקדינה	31, 28 אבות אכלו בסר ושני בניו תקדינה
25, 5 לזנה גמלים — למריבץ צאן	33, 12 נוה רעים מרבעים צאן
14, 13 והזרתי ממנה אדם ובהמה	36, 29 והזרתי ממנה אדם ובהמה
17, 21 לכל רוח ירשנו	49, 36 וזרתים לכל הרזחות
39, 27 בשוכבי אתם מן העמים	50, 19 ושכבתי את ישראל

Wir schreiten jetzt zu den anderen Propheten. Man vgl.

Ezechiël

7, 2; 6 בא הקין
7, 18 וחגרו שקים — ובכל ראשיום קרהה
26, 13 המון שיריך וקול כנוריך לא ישמע עוד
והושבתי את הערים — החרבות — הנשמה
36, 33f.

4, 13 את לחמם טמא בנוים
12, 13 ופרשתי את רשתי עליו
16, 39 והפשיטו אותך והניחוך עירום
17, 10 כנעת בה רוח הקדים תיבש

30, 2; 3 הה ליום כי קרוב יום — לדי
36, 30 לא תקחו עוד חרפת רעב בנוים
39, 29 אשר שפכתי את רוחי
47, 1 מים יוצאים מתחת מפתן הבית

24, 6 אוי עיר הרמים

7, 17 כל הודים תרפינה
כנביהם — שמש — וירח לא יאיר אורו
32, 7
7, 24 והשבתי גאון עוים
15, 3 יתר לתלות עליו כל כלי
28, 2 ואתה אדם ולא אל
24, 9f. אנדיל המדורה הרבה העצים — האש
3, 5 עם עמקי שפה וכבדי לשון
18, 7; 16 לחמו לרעב יתן ועירום יכסה בנר

35, 5 בעת אידם

28, 26 ובנו בתים ונטעו כרמים
34, 12 ביום ענן וערפל
כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת
7, 19 ד

mit Amos

8, 2 בא הקין
8, 10 על כל מתנים שק ועל כל ראש קרהה
5, 23 המון שיריך וזמרת נכליך לא אשמע
9, 14 ובנו ערים נשמות וישבו

mit Hosea

9, 3 ובאשור טמא יאכלו
7, 12 אפרוש עליהם רשתי
2, 5 פן אפשיטנה ערמה
13, 15 יבא קדים רוח — ויבוש מקורו ויחרב

mit Joël

1, 15 אהה ליום כי קרוב יום די
2, 19 ושבעתם — ולא — עוד חרפה בנוים
3, 1 אשפוך את רוחי
4, 18 ומעין מבית די יצא

mit Nahum

3, 1 הוי עיר דמים

mit Jesaja

13, 7 כל ידים תרפינה¹⁾
כנבי השמים לא יהלו אורם — שמש — וירח
לא יגיה אורו 13, 10
13, 11 והשבתי גאון זדים
22, 23f. ותלו עליו — כל כלי
31, 3 ומצרים אדם ולא אל
30, 33 הרחיב מדורתה אש ועצים הרבה
33, 19 עם עמקי שפה — נלעג לשון
58, 7 פרס לרעב לחמך — כי תראה ערם וכסיתו

mit Obadia

1, 13 ביום אידם

mit Zephania

1, 13 ובנו בתים — ונטעו כרמים
1, 15 יום ענן וערפל
גם כספם גם זהבם לא יוכל להצילם ביום
עברת די 1, 18

1) Es sei hier, wo nur das Gemeinsame zwischen Ez. u. anderen Propheten gezeigt werden soll, von den verschiedenen Theilen des Jesaja abgesehen.

Ezechiel	mit Zephania
כרתים שארית חוף הים — 25, 16 פלשתים	כרתים — פלשתים 2,5 חבל הים
נביאיה — כארי שואג — כהניה המסו תורתו	נביאיה כהניה חללו קדש המסו תורה 3,3 f.
ויחללו קדשי — שריה בקרבה כואבים	
22, 25 ff.	

Das Resultat unserer Untersuchung ist, dass Ez. wie kein anderer Prophet von der gesammten heiligen Litteratur beeinflusst ist und in seinen Prophetien die seinem Geiste vorschwebenden Ausdrücke und Sätze der anderen heiligen Schriften verwendet.

Ez., der PC und deren Verhältniss.

Durch die angeführten Entlehnungen Ez.'s aus der gesammten gesetzlichen und prophetischen Litteratur, wird man schon zu der Präsumption geführt, dass Ez. den PC ebenso wie die anderen Schriften benutzt hat, dass es aber höchst unwahrscheinlich ist, dass der PC bei dem sich kein Beispiel der Benutzung von Ausdrücken anderer Schriften nachweisen lässt, gerade einzig und allein den Ez. benutzt habe. Zu dieser Annahme führt aber auch eine fernere Betrachtung. Wenn Ez. das Original wäre, dem der PC jene zahlreichen oben (S. 31—34) angeführten Ausdrücke und Sätze entlehnt hätte, wie kommt es, dass er gerade diejenigen Ausdrücke gewählt, die nur in Ez. sich finden, die dort originell sind und diejenigen, welche Ez. mit dem Deut., Jeremia und anderen Schriften gemeinsam hat, sorgfältig vermieden hat. Hat es etwa der PC darauf abgesehen, nur das Originelle dem Ez. zu entnehmen und zu diesem Zwecke eine kritische Untersuchung des Ez. unternommen, um zu erkennen was originell und was entlehnt ist? Warum kommen z. B. die Ausdrücke *הקל אב ואבן הפין בנוים שב שבות לא תחום ולא תחמול עין רען* u. a., die Ez. dem Deut. und Jeremia entnommen hat, niemals im PC zur Anwendung. Dies beweist doch zur Evidenz, dass nicht Ez., sondern PC das Original ist, das Ez. vor sich gehabt und benutzt hat.

Noch muss aufmerksam gemacht werden auf eine Congruenz zwischen Ez. und einigen Partieen des PC in Bezug auf die Stellung der Partikel *כי*. Bereits R. Löb Spiro in seiner Schrift *להרנסים לבקעה* hat es bemerkt, dass in einigen Theilen des Lev. und Num. die Partikel *כי* hinter das Subject gestellt ist. Es findet sich dies nur 41 mal in einigen gesetzlichen Partieen des PC, aber nicht in allen: In den ersten 5 Capiteln der Opfergesetze 8 mal (Lev. 1, 2;

2, 1; **4**, 2; **5**, 1; 4; 15; 17; 21), wozu auch Lev. **19**, 20 zu zählen ist; in den Reinheitsgesetzen Lev. c. 12, 13 und 15 zwölfmal (**12**, 2; **13**, 2; 9; 18; 29; 38; 40; 47; **15**, 2; 16; 19; 25); sodann noch in Lev. **21**, 9; **22**, 12; 13; 14; 27; **24**, 15; 17; 19; **25**, 26; 29; **27**, 2; und in Num. **5**, 6; 12; 20; **6**, 2; **9**, 10; **19**, 14; **27**, 8; **30**, 3; 4. Zumeist steht da das **כי** nach den Subjecten **אדם נפש איש נפש אדם** (33 mal). Da dies nur in einigen Gesetzen vorkommt, so scheint diese Eigenthümlichkeit dem gesetzlichen Stile anzugehören, wobei mitunter die Person oder die Sache, worüber das Gesetz handelt, an die Spitze gestellt wurde. Wenn nun Ez. 10 mal in seiner Rede der Partikel **כי** dieselbe Stellung gibt (**3**, 19; 21; **14**, 9; 13; **18**, 5; 18; 21; **33**, 2; 6; 9); so hat er offenbar hier dem gesetzlichen Stile des PC nachgeahmt, was klar und deutlich zu ersehen ist aus Ez. 14, 13: **מעל למעול מעל** ארין כי החטא לי למעול מעל, verglichen mit Lev. 5, 1: **ונפש כי החטא**; 5, 14: **ונפש כי החטא ומעלה מעל בדי** 5, 21 **ונפש כי החטא ומעלה מעל בדי**. Sonst findet sich diese Stellung des **כי** nur noch in Jes. 28, 15 und dreimal in dem v. 1. Kön. 8, 37, wo aber durch die hervorhebung der Subjecte die Stellung ihre Erklärung findet.

Dazu kommt, dass die in Ez. befindlichen gesetzlichen Vorschriften nur dann verständlich sind, wenn wir annehmen, dass der Prophet die Bestimmungen des PC als bekannt voraussetzt. Hierzu nur einige Beispiele. In c. 44, 29f. bei der Aufzählung der Priestergaben wird der Antheil der Priester an den Mahl- und Friedensopfern scheinbar nicht erwähnt. Es ist unmöglich anzunehmen, Ez. wolle den Priestern von Schelamim und Sebach gar nichts zutheilen. Noch weniger kann man Smend (Comm. zu St.) beipflichten, wenn er bemerkt: „Ez. schweigt davon als etwas Selbstverständlichem und nebensächlichem; als Deputat vom Schlachtopfer muss er aber dasselbe für den Priester beansprucht haben, wie das Deut.“ (18, 3). — Diese Abgabe, die nur im Deut. vorkommt, war doch weniger selbstverständlich als die von Ez. dort erwähnten Erstlinge, die in allen Gesetzestheilen vorgeschrieben sind und unstreitig seit der ältesten Zeit abgeliefert wurden. Die Nichterwähnung jener Priesterantheile lässt sich daher nur durch die Annahme erklären, Ez. habe in 44, 30 mit dem Ausdruck **כל תרומת כל** alle in Num. 18 und sonst im PC als **תרומת** bezeichneten Priestergaben zusammengefasst, zu denen ja auch die Antheile am Friedensopfer gehören (Exod. 29, 28 Lev. 7, 32ff. Num. 18, 19). — C. 44. 29 sagt Ez. vom Speise- Sünd- und Schuldopfer: Sie (die Priester) selbst sollen sie essen“ (**המה יאכלום**), von den anderen heiligen Gaben dagegen

nur: „den Priestern sollen sie gehören“¹⁾. Diese Stelle erklärt sich am einfachsten durch die Vorschriften des PC, dass Speise-Sünd- und Schuldopfer nur von den männlichen Priestern gegessen werden dürfen (Lev. 6, 11; 22; 7, 6; Num. 18, 10), dass dagegen die andern Abgaben insofern vollständig Eigenthum der Priester sind, als sie von allen ihren Angehörigen (Frauen, Töchtern und Sklaven) verzehrt werden können (Lev. 10, 14; 23, 11 ff. Num. 18; 11; 13; 19).

Die Voraussetzung der Gesetze des PC zeigt sich noch deutlicher in den Fest-Vorschriften des Ez. (c. 45, 21 ff.). Wellh. (Gesch. S. 107 und 110) meint, in Ez. 45, 21 gelte Pesach als erster Tag der Osterwoche. Dann aber würde Ez. die Festwoche am 14. des Monats beginnen lassen²⁾. Das ist unmöglich! Was sollte denn den Propheten bewegen, die Osterwoche nicht ebenso wie das Laubhüttenfest (45, 25) am 15. des Monats, als am Vollmondstage (כֶּסֶף Ps. 81, 4), zu beginnen?! Es ist also sicherlich das כֶּסֶף in Ez. 45, 21 nur das Vorfest, auf welches das folgende הַג שְׁבֻעַת יָמִים unmittelbar folgt. Die Worte des Propheten setzen die Thorastelle Ex. 12, 6 ff. voraus: „Das Pesach werde aufbewahrt bis zum 14. des Monats . . . zwischen den Abenden; . . . man esse das Fleisch in dieser Nacht; . . . und es sei euch dieser Tag zum Andenken und feiert ihn als Fest . . . sieben Tage“ — Dieser Tag (v. 14) ist offenbar der 15. Nissan, wiewohl unmittelbar vorher vom 14. die Rede war. Die Schrift hatte nicht nöthig, dies erst zu sagen, weil jeder wusste, dass der 15. Tag zum vorhergehenden Abend gehört (vgl. Lev. 23, 27 und 32). Ebenso sagt Ez.: „Am 14. sei das Pesach.“ Er meint hier die Zeit „zwischen den Abenden“ und „in der Nacht“, die auf den 14. folgt, wie in Exod. 12³⁾. Das darauffolgende „siebentägige Fest“ beginnt demnach am Abend des 14. oder mit dem 15. Nissan. — Nur bei Voraussetzung des Festgesetzes von PC ist es zu begreifen, dass Ez. das Wochenfest gar nicht erwähnt. Denn

¹⁾ Smend bem. dazu: „Beachtenswerth ist hier das emphatische הָיָה, vielleicht war das alleinige Recht der Priester an das Sünd- und Schuldopfer noch nicht ganz zweifellos.“ — Ganz zweifellos aber ist es, dass diese Erklärung unrichtig ist.

²⁾ Wenn Kautzsch das 15 statt 14 emendiren will, so ist dies eine Willkür, die nirgends eine Stütze findet.

³⁾ Wir sind um so mehr berechtigt zu der Annahme, Ez. nehme Bezug auf Exod. 12, als wir oben S. 82 gezeigt haben, dass Ez. 5 Stellen mit diesem c. gemeinsam hat, und oben S. 29, Note 5 zu ersehen ist, dass עַץ עֲבוֹת in Ez. 20, 28 dem Festgesetze Lev. 23, 40 entlehnt ist,

dieses Fest erscheint in Lev. 23 nur als Schlussfest des Pesachfestes (עֶזְרַת שֶׁל פֶּסַח) und wird da gar nicht als besonderes Fest aufgeführt. Ez. erwähnt es daher nicht, ebenso wie er vom Azereth des Hüttenfestes nicht spricht. — Eine Hindeutung auf die vom Pesachfeste ab zu zählenden 7 Wochen mag, wie bereits Raschi bemerkt, in der Bezeichnung des Pesach als שִׁבְעוֹת יָמִים liegen (Ez. 45, 21).

Es bestätigt sich uns also von allen Seiten, dass Ez. vom PC abhängig ist. — Wer nach allen obigen Darlegungen noch behaupten kann, es seien die verschiedenen Theile des PC erst nach dem Exile entstanden, mit dem ist weiter nicht zu rechten.

Der PC und das Deuteronomium.

Eine der wichtigsten Fragen, die wir zu erörtern haben, ist die, wie sich das Deut. zum PC verhält. Man darf mit Recht erwarten, im Deut., das selbst ebenso wie der PC hauptsächlich ein Gesetzbuch ist, Aufschluss darüber zu finden, ob die Gesetze des PC darin vorausgesetzt oder ob sie vollständig ignoriert werden. Sollte es sich zeigen, dass das Deut. nicht nur den PC voraussetzt, sondern auch dessen Gesetze als göttlich und durch Mose geboten betrachtet, dann wird auch zugegeben werden müssen, dass alle Gründe, die man für die späte Entstehungszeit des levitischen und priesterlichen Gesetzbuches vorgebracht hat, nur Scheingründe sind. Zuerst sei constatirt:

a) Das Deut. will nicht das erste Gesetzbuch sein.

Wellhausen und nach ihm Stade (Geschichte Israels I 61 und 658) und Cornill (Einl. in AT) halten nur c. 12—26 für das ursprüngliche Deuteronomium und scheiden auch noch in diesen Capiteln manche Verse aus, diejenigen nämlich, welche ihrer These hinsichtlich des Standpunktes des Ur-Dt.'s zuwider sind. Wellh. setzt es nämlich als unzweifelhaft voraus, dass das Ur-Dt. das erste Gesetzbuch zu sein beansprucht und keine andere schriftliche Thora voraussetzt. Er erklärt daher die Angaben der deuteronomischen Einleitungsreden, wonach die deuteronomischen Gesetze (c. 12—26) erst am schlusse der vierzigjährigen Wüstenwanderung von Mose vorgetragen wurden, als mit dem Urdeuteronomium im Widerspruch befindlich¹⁾. Dieses letztere Gesetzbuch soll sich ur-

¹⁾ Wellh. (Jahrb. f. d. Th. 1877 S. 464) beruft sich hierbei auf Deut.

sprünglich „als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches“ betrachtet haben, wonach Mose die Gesetze und Rechte, die er am Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumgetragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciert habe. — Diese ungeheuerliche Behauptung kann nur durch eine Tendenzkritik sonder Gleichen aufrecht erhalten werden, indem man alle Verse, die dieser Behauptung sich nicht fügen, hinauswirft und einer späteren Hand zuweist. So muss vor Allem c. 23, 5—7¹⁾, das unzweideutig bezeugt, dass Mose erst am Schlusse der 40jährigen Wüstenwandererschaft, sein Gesetz vorträgt, sich's gefallen lassen, einer überarbeitenden Hand zugetheilt zu werden. Sodann erwähnt auch Deut. 24, 9 ein Ereigniss, das erst nach der Gesetzgebung am Horeb sich zugetragen hat. Dies müsste natürlich auch eine spätere Interpolation sein. Allein auch 25, 17 stellt die Begegnung mit Amalek als ein längst vergangenes Ereigniss dar; und 12, 8 spricht vom Ostjordanlande, wenn es gebietet: „thuet nicht, sowie wir heute hier thun!“ Denn gleich darauf heisst es: „ועברתם את הירדן“²⁾. Ferner setzt auch das Urdeuteronomium überall die Erwählung der Leviten als bereits vollzogen voraus (vgl. Deut. 18, 5; 21, 5 u. a.), was doch sowohl nach Deut. 10, 8 als nach Exod. 32, 29 erst nach der Verfertigung des goldenen Kalbes erfolgte und naturgemäss vor der Gesetzgebung am Horeb nicht stattfinden konnte. Endlich erwähnt der Gesetzgeber (24, 8) der Gesetze, die er den Priestern in Betreff des Aussatzschadens bereits aufgetragen hat, was er nicht hätte thun können, wenn er seinen Standpunkt in der Zeit der Gesetz-

26, 17—18, woraus hervorgehen soll, dass Mose die deuteronomischen Gesetze sofort nach der Verkündigung der Zehngebote am Horeb veröffentlicht habe. Allein es ist klar, dass unter היום in V. 17 nicht der Tag der Bundesschliessung am Horeb, sondern der Tag der Verkündigung der deuteronomischen Gesetze verstanden ist, indem diese Verkündigung und die willige Anhörung des Volkes als eine Erneuerung des am Horeb geschlossenen Bundes angesehen wird (über das Perf. in האמרת und האמירך vgl. Ew. 135 c). Der Bund am Sinai galt auch dem jetzigen Geschlechte (D. 5, 3) und wurde jetzt vor dem Einzuge ins heilige Land mit Eid und Fluch feierlich erneuert (D. 27, 9; 28, 69; 29, 9—12). So auch Dillmann (III S. 362).

¹⁾ Vgl. auch Kuenen Einl. S. 252f. gegen Valetton und Geiger, welche die V. 23, 2—9 aus anderen Gründen beanstanden.

²⁾ Es wird auch nirgends ein noch bevorstehendes Umherziehen in der Wüste mit einer Silbe angedeutet, und in 18, 16—20 erscheinen der Aufenthalt am Horeb und „der Tag der Versammlung“ wie weit zurückliegende Ereignisse, vgl. Kuenen § 7 Anm. 7 und Anm. 9.

gebung am Horeb genommen hätte. Auch **כִּנְאֵשֶׁר צִוִּיתִךָ**¹⁾ (12, 21) kann sich nur auf einen in der Vergangenheit gegebenen Befehl beziehen. — Es ist demnach entschieden, dass die deuteronomische Gesetzgebung erst am Ende der vierzigjährigen Wüstenwanderung publicirt sein will. Es ist also gar kein Grund vorhanden, die Rede c. 4, 45 — 11, 32 einem anderen Verfasser als dem von cc. 12—26 zuzuweisen, und so haben auch nicht nur Dillmann, sondern auch Kuenen (letzterer mit besonders ausführlicher Begründung, vgl. Einl. S. 108—112) entschieden angenommen, dass diese Kapitel als Vorrede zu Deut. 12—26 gehören. In dieser Vorrede ist nun wiederholt ausdrücklich erklärt, dass Israel jetzt am Schlusse seiner vieljährigen Wüstenwanderung und im Begriffe in das verheissene Land einzuziehen die nachfolgenden Gesetze besonders beherzigen möge, um dieselben im gelobten Lande praktisch auszuüben.

Dies vorausgesetzt, so ist es von vorne herein wahrscheinlich, dass das Deut. sich nicht als das erste den Israeliten gegebene Gesetz darbietet, sondern ein anderes voraussetzt, das während des vierzigjährigen Aufenthalts in der Wüste erlassen wurde und das es nur wegen des bevorstehenden Einzuges in das Land Kanaan erweitern und modificiren will. Hätte das Deut. das erste geschriebene Gesetzbuch zu sein beansprucht, so würde es (gerade so wie das jedenfalls ihm bekannt gewesene Bundesbuch) seine Publicirung unmittelbar nach der sinaïtischen Gesetzgebung ansetzen, und es wäre auch in den Einleitungs- und Schlussreden²⁾ nicht zu wiederholten Malen betont, dass diese Gesetze erst nach Verlauf von 40 Jahren dem Volke vorgetragen werden, und dies um so weniger, als in der Einleitung (Deut. 5, 28—6, 1) erklärt wird, dass die folgenden (deuteronomischen) Gesetze dem Mose bereits unmittelbar nach der Promulgation des Dekalogs auf dem Sinai von Gott offenbart wurden.

1) Man kann leicht beweisen, dass im Deut. sonst, wo von deuteronomischen Gesetzen die Rede ist, stets das Präsens **אֲנִי מְצַוֶּה** gebraucht wird (vgl. z. B. 12, 19; 28; 13, 1; 15, 5; 19, 9). Die Perfecta **צִוִּיתִךָ** und **צִוִּיתִי** können sich daher nur auf frühere Gesetze beziehen.

2) Wenn auch (nach der Kritik) nicht alle Einleitungs- und Schlussreden dem Verf. des Deut. angehören, so sind doch alle Kritiker der neuesten Schule darin einig, dass dieselben älter als PC sind. Wir können daher im Verlaufe unserer Untersuchung auch die Stellen aus den Einleitungs- und Schlussreden, welche den PC voraussetzen, als Gegenbeweise gegen die Ansicht der neueren Kritik anführen.

b) Deut. und die Bundesgesetze.

Es wird auch allgemein zugegeben, dass der Verf. des Deut. die Bundesgesetze in Exod. 20—23; Exod. 34 und Exod. 13 gekannt hat. Nach der von uns eben dargestellten Sachlage setzt er sie auch überall voraus. Nach Deut. 28, 69; 29, 8 u. a. St. (vgl. auch Jer. 11, 2—8) sind die deuteronomischen Gesetze als Grundlage eines neuen Bundes zu betrachten, den Mose auf Gottes Befehl mit den Israeliten im Lande Moab geschlossen, „ausser dem Bunde, den er mit ihnen geschlossen am Horeb.“ Dieser neue Bund war für die neue Generation bestimmt, die im Begriffe stand, das verheissene Land in Besitz zu nehmen; aber nichts desto weniger war der Horeb-Bund auch für dieses Geschlecht noch in voller Kraft (Deut. 5, 2—3), und somit auch die Gesetze, die diesem Bunde zu Grunde lagen. Wenn nun auch manche Gesetze aus Exod. 20—23 im Deut. wiederholt sind, so ist dies doch bei der Mehrzahl derselben nicht der Fall, wiewohl nicht bezweifelt werden kann, dass auch diese nach dem Deut. ihre Geltung nicht verloren haben.¹⁾ So wird in Deut. 27, 5—6 die Giltigkeit des Gebotes von Exod. 20, 25 vorausgesetzt, und ebenso ist das Gesetz über das Erlassjahr, Deut. 15, 1 ff. nur bei Voraussetzung der Gebote über die Ackerrast im siebenten Jahre (Exod. 23, 10—11) zu begreifen. In keinem Falle darf angenommen werden, dass das Deut. als das einzig giltige Gesetzbuch betrachtet sein will; es setzt vielmehr nothwendig ein anderes geschriebenes Gesetzbuch voraus, das bereits längst gegeben und dessen Giltigkeit unbestritten ist. Wenn aber die Bundesgesetze im Deut. vorausgesetzt werden, obgleich dies nirgends mit deutlichen Worten gesagt wird, und obgleich es überall den Anschein hat, als wolle das Deut. als das einzig giltige Gesetz anerkannt sein; so spricht gar nichts dagegen, dass auch PC vom Deut. als bekanntes und giltiges Gesetzbuch vorausgesetzt wird, ohne dass dies ausdrücklich gesagt wird.

¹⁾ Die Erscheinung, dass einige Gesetze des Bundesbuches im Deut. vorkommen und andere nicht, lässt sich in zweifacher Weise erklären: entweder fand Mose bei manchen der Bundesgesetze es nothwendig, dieselben in seinen Reden wiederholt einzuschärfen (vielleicht um dabei etwas Neues zu lehren — *בשביל דבר שנתחדש בו* wie der Talmud sagt —), oder es hat in der That die ursprüngliche Rede Mose's das ganze Bundesbuch mitenthalten; doch wurden diejenigen Stellen, die nur wörtlich die Bundesgesetze wiederholten, nicht in die Thora aufgenommen.

c) Deut. beruft sich auf P-Gesetze.

Es lässt sich aber auch positiv beweisen, dass der PC vom Deut. als bekanntes und giltiges Gesetzbuch vorausgesetzt wird. Klar und deutlich zeigt dies zuvörderst Deut. 24, 8. Dort heisst es: „Hüte dich beim Schaden des Aussatzes, sorgfältig zu beobachten und zu thun ganz so, wie euch die levitischen Priester belehren, wie ich ihnen geboten habe, sollt ihr beobachten zu thun.“ Diese Stelle sagt nun ausdrücklich, dass Gott auch Gesetze über נגע הצרעה den Priestern geboten hat; d. s. Gesetze, die weder im Bundesbuche noch im Deut. zu finden sind. Wellh. u. A. behaupten nun, dass hier nicht auf die Aussatzgesetze in Lev. 13—14 hingewiesen sei, sondern es handle sich hier um mündliche Traditionen,¹⁾ die nur den Priestern zugänglich waren und von denen auch Deut. 33, 9 f. gesagt wird: „Sie (die Priester) hüten dein Wort und bewahren Deinen Bund, sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisungen.“ Allein schon diese letztere Stelle beweist entschieden, dass den Priestern nicht bloss mündliche Traditionen, sondern auch bestimmt fixirte schriftliche Lehren zur Hut übergeben waren. Denn „der Bund“, den die Priester bewahren, dürfte kaum etwas Anderes sein, als das Gesetz, das auf den Tafeln des Bundes und im Buche des Bundes aufgezeichnet war (vgl. Exod. 24, 7; 34, 27). Wird doch auch das Deut. (als Inbegriff der Worte des Bundes, Jer. 11, 2 ff.) schriftlich aufgezeichnet und den Priestern zur Verwahrung gegeben (Deut. 31, 9; 17, 18). Mit welchem Rechte kann also angenommen werden, die Gesetze und Weisungen, nach denen die Priester zu richten und zu entscheiden haben, seien nach dem Deut. bloss mündliche Traditionen gewesen?!

Man beachte ferner, dass in Deut. 24, 8 nicht von einer Entscheidung der Priester nach eigenen Erwägungen (vgl. Deut. 17, 8 ff.) gesprochen wird, vielmehr ist nachdrücklich betont: wie ich ihnen geboten, sollt ihr zu thun beobachten.“ Der Gesetzgeber erwähnt also bestimmte göttliche Gesetze, die den Priestern noch vor der Promulgation des Deut.'s bekannt waren und deren göttlicher

¹⁾ Wenn die Rabbinen in den Worten כִּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ (Deut. 12, 21) eine Bezugnahme auf mündliche Traditionen annehmen, so wird von den neuern Exegeten darüber gelächelt. Und dennoch sagen dies die Rabbinen nur, weil im Pent. über das Schlachten kein Gesetz zu finden ist. Dagegen liegen die Aussatzgesetze schriftlich vor uns, und dennoch behaupten die Kritiker, es sei hier auf mündliche Traditionen Bezug genommen!

Ursprung nicht erst durch den Bescheid der Priester, sondern bereits vorher (eben durch die schriftliche Lehre) bezeugt ist. Daraus folgt entschieden, dass die in Lev. 13—14 verzeichneten Vorschriften über den Aussatz zur Beobachtung eingeschränkt werden, bei denen das eigenthümliche Gebot erscheint, dass selbst in Fällen, wo die Bestimmung des Gesetzes keinem Zweifel unterliegt, die Entscheidung nur durch den Priester erfolgen darf¹⁾ (vgl. Lev. 13, 2; 9: 19; 49; 14, 35 u. s.).

d) Deut. 14 und PC.

Indessen lässt sich aus Deut. 14 mit der grösstmöglichen Sicherheit beweisen, dass das Deut. die priesterlichen Thorot schriftlich vor sich hatte. Denn Deut. 14, 3—20 ist nur eine abgekürzte Wiederholung von Lev. 11²⁾. Dass dieses Gesetz in Lev. ursprünglich und in Deut. entlehnt ist, beweisen folgende Umstände.

1) Die Ausdrücke למינה למינה למינה sind, wie Wellhausen und Kuenen zugestehen, dem Sprachgebrauch des D fremd und mit dem des PC übereinstimmend. Ebenso kommt auch שרין (Deut. 11, 19) sonst in D nicht vor, dagegen sehr häufig im PC.

¹⁾ In Deut. 19,17 erscheinen neben den כהנים noch andere שופטים, ebenso in 17, 9; 12; in 24, 8 dagegen nur die כהנים in Uebereinstimmung mit den cit. Stellen aus Lev. — Wenn in 21,8 von den כהנים gesagt wird: ועל פיהם יהיה כל ריב, so schliesst diese gelegentliche Angabe der Aufgabe der Priester nicht aus, dass die שופטים beim ריב mitwirken, zumal da ja vorher in v. 2ff. auch die זקנים ושופטים genannt sind. — Der Beruf des Priesters, das Gesetz zu lehren, der in Deut. stillschweigend vorausgesetzt wird, ist überhaupt nur im PC angeordnet, vgl. Lev. 10, 10f.; 14, 57 und die vielen תורות, die von Gott dem Mose und Aaron offenbart werden.

²⁾ Wenn Kuenen (S. 254) darauf Gewicht legt, dass die volksthümliche Aufzählung essbarer Säugethiere (Deut. 14, 4—5) in Lev. 11 fehlt; so ist dieser Umstand eber ein Zeichen von der Priorität des Lev. Denn sicherlich ist nach den in Lev. sowohl als auch im Deut. befindlichen allgemeinen Kennzeichen der erlaubten Säugethiere (Wiederkäuen und gespaltene Klauen) eine specielle Aufzählung einzelner erlaubter Thiere für das Originalgesetz ebenso als überflüssig erschienen, wie die Aufzählung einzelner erlaubter Fischarten (die ja auch im Deut. nicht vorkommt). Da indessen das Volk, wenn es Fleischstücke zum Essen kauft, nicht in der Lage ist zu untersuchen, ob das Thier ein Wiederkäuer und mit gespaltene Klauen versehen war, so mussten in dem Volksgesetze die gewöhnlich vorkommenden essbaren Säugethiere speciell aufgezählt werden, umso mehr da man nach dem Deut. überall schlachten durfte und nicht immer die Priester befragen konnte. Bei den Fischen war dies nicht nöthig, da bei jedem Fische die Schuppen (und Flossen) zu sehen sind. — Somit ist die specielle Aufzählung der Säugethiere ein deuteronomischer Zusatz, vgl. v. 5: מיל וצבי mit 12, 15; 22 u. 15, 22.

2) Das Verbot, das Aas der unreinen Thiere zu berühren, Deut. 11, 8, kann nur dem PC entnommen sein, wo auch ein Reinheitsgesetz (Lev. 11, 24—40) gegeben wird. Im Deut. aber, das nur ein Speisegesetz enthält und mit den Ausdrücken טהור und טמא nur das zum Essen Erlaubte und Verbotene bezeichnet (vgl. vv. 10ff.; 19f.), kann dieses Verbot nicht ursprünglich sein. (Das Deut. kennt aber auch das Reinheitsgesetz, vgl. 12, 15; 22; 15, 22; 23, 11f. 26, 14).

3) Deut. 14, 20 („Alles reine Geflügel dürft ihr essen“) scheint an und für sich betrachtet, nur eine Wiederholung von v. 11 („Jeden reinen Vogel dürft ihr essen“) zu sein und ist noch ausserdem an dieser Stelle hinter שרץ העקה besonders auffällig. Der v. erhält erst durch Lev. 11 seine richtige Erklärung. Dort sind nach den unreinen שרצי העקה noch mehrere reine geflügelte Insectenarten aufgezählt (Lev. 11, 11—22). Anstatt dieser speciellen Aufzählung giebt das Deut. nur die kurze Vorschrift v. 20, wohl weil der Genuss von Heuschrecken selten vorkam und deren Aufzählung für ein Volksgesetz unnöthig erschien. עקה in Deut. 14, 20 bezeichnet also nur die geflügelten Insecten, wie in v. 19. Eine solche Unbestimmtheit ist aber nur bei Voraussetzung anderer deutlicher Bestimmungen erklärlich. — Dies zeigt auch der Umstand, dass die Vorschriften über die auf der Erde kriechenden Insecten (שרצי הארץ), welche in Lev. 11, 41—42 vorgetragen sind, im Deut. fehlen, wohl ebenfalls aus dem Grunde, weil das Volk sich ohnehin dieser ekelhaften Thiere enthielt. Im ursprünglichen Gesetz können diese Vorschriften nicht gefehlt haben, wie schon die Unterschrift Lev. 11, 46 beweist. Das Gesetz im Deut. 14 ist also entlehnt.¹⁾

4) Sonst entspricht die Ordnung der Gesetze im Deut. vollständig der im PC. Es werden Verordnungen gegeben über a) Säugethiere, b) Fische, c) Vögel, d) geflügelte Insecten, e) Aas נבלה. Dieses Gesetz über נבלה erscheint jedoch im Deut. in ganz anderer Form als in Lev. In letzterem ist es ein Reinheitsgesetz.

¹⁾ Dillmann (III 606, vgl. II³ 525, II² 482) macht noch darauf aufmerksam, dass P in Lev. wie in Gen. 1, 21f. die Wasserthiere vor die Vögel stellt, während eine andere (J?) Quelle (Lev. 11, 46; 20, 25) die Ordnung בהמה, עוף, שרץ המים, שרץ הארץ hat. Das Deut. hat nun die Ordnung des P eingehalten. — Darin pflichten wir Dillm. bei, dass die mit P übereinstimmende Ordnung in D auch ein Moment ist, das für Entlehnung von Seiten des D aus P spricht. Dagegen ist die Ordnung in Lev. 11, 46 keineswegs ein Zeichen, dass dort eine andere Quelle vorgelegen; vgl. die Unterschriften in Lev. 14, 54—56 u. 15, 32f.

Daher werden daselbst (11, 24—40) verschiedene Arten von נבלות aufgezählt: 1) das Aas verbotener Thiere (vv. 24—28), 2) das Aas von Kriechthieren שרץ (vv. 29—38), 3) das Aas von reinen Säugethieren (vv. 39—40). Es wird dabei nicht gesagt, dass man das Aas der reinen Thiere nicht essen darf. Bloss den Priestern wird es an einer anderen Stelle verboten (Lev. 22, 8), während ein Laie nach dem Genusse des Aases nur ein Reinigungsbad nehmen muss (Lev. 17, 15 f.) und, wenn er dies unterlassen, ein Sündopfer zu bringen hat (Lev. 5, 2 ff., vgl. Dillmann das.).¹⁾ Im Deut. dagegen wird alles Aas (כל נבלה) zu essen verboten mit der Begründung, dass Israel ein heiliges Volk sei (so heilig wie die Priester, vgl. Exod. 19, 6). Die Erklärung dieser Differenz zwischen Deut. u. PC ist oben (23 f.) gegeben worden. Jedenfalls geht aber aus alledem hervor, dass das Deut. jünger als PC und das Speisegesetz des Deut.'s dem levitischen Speisegesetze entlehnt ist.

Kuenen (S. 254) gesteht zu, dass D c. 14 im Sprachgebrauch mit P übereinstimmt. Doch, meint er, „dies erklärt sich, wenn man annimmt, dass D, der „die levitischen Priester“ kennt und mit ihnen in Beziehung steht (c. 17, 18; 31, 9) und der auch sonst augenscheinlich ihrer Unterweisung Werth beilegt (c. 24, 8), diese Thora über „Rein und Unrein“ von ihnen übernahm, sei es nun auf mündlichem Wege, sei es auf Grund von schriftlichen Aufzeichnungen, die von einem derselben herrührten.“ — Wir bemerken hierzu, dass eine solche Uebereinstimmung im Wortlaute, wie sie uns zwischen Lev. 11 und Deut. 14 vorliegt, bei einer bloss gemeinsamen mündlichen Ueberlieferung undenkbar ist. Hier muss nothwendig, wenn nicht an eine Entlehnung, doch wenigstens an eine gemeinsame schriftliche Vorlage gedacht werden, wie sie ja auch Kuenen als möglich zugiebt. Hatte aber D eine schriftliche priesterliche Quelle über „Rein und Unrein“ vor sich, so wird doch wohl dieselbe Quelle nicht bloss diese Thorot enthalten haben. Oder denkt Kuenen, dass zufällig ein kleiner Zettel dem

¹⁾ Nach der jüd. Tradition ist man zu diesem Sündopfer nur verpflichtet, wenn man in unreinem Zustande ins Heiligthum gegangen oder Heiliges gegessen hat. In meinem Commentar S. 201 ist bemerkt, dass diese Vorschrift ihren Standpunkt in der Wüste hat, wo das ganze Volk rings um das Heiligthum lagerte und nur heiliges Fleisch essen durfte, da die profane Schlachtung verboten war. Da konnte der Unreine, der von seiner Unreinheit keine Kenntniss hatte, der Verschuldung kaum entgehen, den heiligen Raum zu betreten und heilige Speise zu geniessen.

Deuteronomiker in die Hand geflogen kam, der die Thora über die verbotenen und erlaubten Thiere enthielt?! Wenn wir ausserdem in D. 24, 8 sehen, dass D. auch die priesterlichen Thorot über den Aussatz kennt, wenn er in 12, 15 u. s. mit den Reinheitsgesetzen sich vertraut zeigt; so ist es doch das Einfachste anzunehmen, es haben ihm sämtliche priesterliche Thorot schriftlich vorgelegen, und es gibt keinen vernünftigen Grund dafür, die Identität dieser dem D. vorgelegenen Thorot mit denen, die in unserem Lev. enthalten sind, in Abrede zu stellen.¹⁾

e) Deut. und andere P - Gesetze.

Indessen haben ausser den Thorot noch viele andere Gesetze des PC dem D. vorgelegen und werden vom Deut. zum Theil erklärt und durch andere Ausdrücke wiedergegeben, wie dies bereits Dillmann III S. 605 ff. bemerkt hat. Dahin gehören: **ולא האכל** (Deut. 12, 23) vgl. mit Gen. 9, 4 und Lev. 17, 14. — **לא תתגודרו** (Deut. 14, 1) vgl. mit Lev. 19, 28²⁾ und 21, 5. — Anstatt des in Lev. 11 häufig vorkommenden **שקין** ist in Deut. 14, 3 **תועבה** gebraucht, das D. an einer Stelle (7, 26) dem **שקין** gleichsetzt. — **בערב כבוא השמש** (D. 16, 6) ist eine Umschreibung der Formel **בין הערבים** (Exod. 12, 6). Das Verbot **לא תמעה** (Lev. 26, 1) wird in D. 16, 22 durch den Zusatz **ד' אלקין** erläutert.³⁾ D. 22, 9—11 zeigt sich als Ergänzung oder Erweiterung des kurzen Gebotes Lev. 19, 19 (Dillmann III 344 gegen Kuenen). Das kurze **לא תעשוק** in Lev. 19, 13 wird in D. 24, 14; 15 erklärt und begründet. Deut. 22, 22 ist eine Wiederholung von Lev. 20, 10 mit deuteronomischer Ausdrucksweise. Deut. 24, 19—22 ist zum Theil Wiederholung

¹⁾ Mit den Thorot über den Aussatz waren entschieden auch die Opfer-Thorot verbunden. Die Aussatz-Thorot zeigen derartige Beziehungen zu den Opfer-Thorot, dass man sich die ersteren ohne die letzteren nicht denken kann. Die Formeln **אדם כי**, **איש כי** haben die Lehren über den Aussatz mit den übrigen Priester-Thorot gemeinsam (vgl. oben S. 40). Die in Lev. 14, 1—32 vorgeschriebenen Reinigungsopfer (vgl. auch vv. 49—53) sind vollständig den Opfergesetzen in Lev. c. 1—7 entsprechend, ja 14, 13 ist fast ein Citat aus 7, 2; 7. Ferner ist das **אל מחוץ לעיר** in Lev. 14, 40; 41, 45 correspondirend dem **אל מחוץ לעיר** in Lev. 6, 4 (vgl. m. Comm. zu Lev. S. 226, Note 2). Somit hat D auch die Opferthora von Lev. vorgelegen.

²⁾ Der ältere Ausdruck **שרט גדר** wird mit dem volkstümlichen **גדר** erklärt (vgl. Jer. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 1. Kön. 18, 28).

³⁾ Vgl. die treffende Bemerkung von Raschi (nach Sifré), der diese Erläuterung dahin erklärt, dass Gott jetzt die **מעבה** hasset, wiewohl sie von ihm zur Zeit der Erzväter geliebt wurde, Gen. 35, 14 (nebenbei bem., auch eine P-Stelle).

zum Theil Ergänzung von Lev. 19, 9f.; ebenso ist das Verhältnis von D. 25, 13—16 zu Lev. 19, 36, wie das einer Erläuterung zu einer Vorlage.¹⁾ An anderen Stellen setzt D. die ausführlichen Bestimmungen des P voraus. So wenn in D. 17, 1 verboten wird, fehlerhafte Thiere zu opfern, und 15, 21 nur 2 Beispiele genannt werden, so ist die nähere Bestimmung, wie sie den Priestern in Lev. 22, 20ff. gegeben wird, vorausgesetzt. Ebenso wird in D. 22, 12 die genauere Auseinandersetzung in Num. 15, 37 ff., ohne welche die Vorschrift in D. unverständlich ist, vorausgesetzt und nur bei diesen Quasten ausnahmsweise das שְׁעָטָה erlaubt (vgl. Raschi zur St.). An anderer Stelle wird direct auf P Bezug genommen. In D. 10, 9; 18, 2 weist דָּבָר לֹא כַאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ auf Num. 18, 20; 24 hin (vgl. dieselbe Formel in D 1, 11; 6, 19; 9, 3; 11, 25; 12, 20; 15, 6; 20, 17; 26, 18 f.²⁾). Wenn in 23, 12 sogar der Polluirte aus dem Lager ausgeschlossen wird, so steht diese Vorschrift mit Num. 5, 1—4 einerseits und andererseits mit Lev. 12, 4 in Verbindung, insofern als das Kriegslager „wo Gott einherwandelt“ in gewisser Beziehung wie ein Heiligthum betrachtet wird. Ebenso kann D. 20, 6; 28, 30, wo von der Ausweihung des Weinbergs die Rede ist, nur die Vorschrift in Lev. 19, 23—25 im Auge haben. In D 23, 1 ist ein Ehegesetz gegeben; es lässt sich aber kaum denken, dass nach D bloss die Frau des Vaters allein unter allen Verwandten zur Ehe verboten sein sollte. Es ist also wieder das Gesetz von Lev. 18 und 20 vorausgesetzt. Der Grund, warum das eine Eheverbot dort in D vorgetragen wird, ist in m. Comm. das angegeben. Bei den Flüchen in c. 27 sind in der That noch mehrere andere Eheverbote angeführt und deren Uebertreter mit einem Fluche belegt. D 18, 9—14 ist eine Wiederholung und Ergänzung der Verbote von Exod. 22, 17; Lev. 18, 21; 19, 26; 31: 20, 6: 27 und dient da als Einleitung zum Gesetze über die Propheten.

f) Die Festgesetze in Deut. und P.

In den Festgesetzen des D (c. 16) ist nicht minder eine Bekanntschaft mit den entsprechenden Gesetzen des PC zu finden.

¹⁾ Man beachte, wie D das לֹא תַעֲשֶׂה עִיל, das in Lev. die Vorschrift beginnt, in dem כִּל עִישָׂה עִיל, womit er selbst das Verbot beschliesst, wiederholt.

²⁾ An allen Stellen, wo in D כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר steht, lässt sich die entsprechende Stelle in den vordern BB. des Pentateuchs nachweisen, vgl. z. B. D 1, 11 mit Gen. 15, 5; 28, 14 — D 12, 20 mit Exod. 34, 24; — D 20, 17 mit Exod. 34, 11 ff.; — D 26, 18 mit Exod. 19, 5.

Wiewohl dieser Abschnitt des D sich bloss den Vorschriften des Bundesbuches (Exod. 23) anzuschliessen scheint, wird doch eine nähere Betrachtung leicht Momente entdecken, die zur Annahme einer Abhängigkeit des D. vom PC führen¹⁾. — Im Bundesbuche erscheinen die drei Wallfahrtsfeste von einander unabhängig. Erst Lev. 23 belehrt uns, dass das Wochenfest vom Mazzotfeste abhängig und von diesem gewissermassen das Schlussfest bildet²⁾. Deshalb sind die Festgesetze in Lev. 23 in zwei Theile getheilt, welche beide durch den Schlusssatz **אני ד' אלקיכם** (v. 22 und 43) markirt sind. Der erste Theil enthält die Frühjahrsfeste; das Pesachfest und sein Schlussfest, das Wochenfest; der zweite Theil handelt von den Herbstfesten; dem Laubhüttenfeste, seinen beiden Vorfesten und seinem Schlussfeste. Ebenso aber erklärt auch D 16 das Schabuotfest als dem Pesachfeste zugehörig und von diesem abhängig, und zwar formell dadurch, dass es den beiden Festen eine auf beide gemeinsam sich beziehende Schlussermahnung (v. 12)³⁾ folgen lässt, sachlich durch die Vorschrift, sieben Wochen nach Beginn der Ernte, die wie aus v. 7 und dem Ausdruck **הרש האביב** zu schliessen, im Osterfeste stattfand, das Wochenfest zu feiern. — Es ist dabei noch zu bemerken, dass D, indem er nicht ausdrücklich angibt, dass man während des Pesachfestes mit der Ernte beginnt, Lev. 23, 11 als bekannt voraussetzt (vgl. Dillman III 314)⁴⁾

Eine merkwürdige Uebereinstimmung des D mit dem PC erblicken wir auch in der Bestimmung des ersteren, dass vom Pesachfeste nur ein Tag (vgl. Dillm. zu D. 16, 7), vom Laubhüttenfeste dagegen alle sieben Tage in der auserwählten Stadt zu feiern sind (D. 16, 15), gerade wie im PC beim Mazzotfeste nur der erste Tag **הג** genannt wird⁵⁾, beim Hüttenfeste aber alle sieben Tage

¹⁾ Ueber **ססח** u. **המוצות** vgl. Riehm in St. u. Kr. 1868 S. 362.

²⁾ Vgl. hierüber m. Abhandl. über pent. Ges. S. 11 ff.

³⁾ „Gedenke, dass du Knecht in Aegypten gewesen, beobachte daher und thue diese Satzungen.“ — Es liegt auf der Hand, dass unter „diesen Satzungen“ (החקים האלה) nicht, wie manche Ausleger meinen, bloss die eine unmittelbar vorangehende Vorschrift über die Zuziehung der Armen verstanden sein kann; vielmehr ist dieser v. eine Schlussermahnung zu allen bisher vorgetragenen Festvorschriften, vgl. Exod. 12, 24; 13, 10.

⁴⁾ Der Name **שבוועת הג** in Exod. 34, 22 setzt ebenfalls die in Lev. 23 gebotene Zählung der sieben Wochen voraus. Dies stimmt mit der in m. Com. zu Lev. bewiesenen Behauptung, dass Lev. 23 ein Sinaigesetz ist, das vor Exod. 34 offenbart wurde.

⁵⁾ Vgl. m. Comment. zu Lev. 23.

diesen Namen führen (Lev. 23, 5; 34; Num. 28, 17; 29, 12). Im Bundesbuche (Exod. 23, 15; 34, 18) werden die sieben Tage des Mazzotfestes nicht von einander unterschieden, und in Exod. 13, 6 wird der siebente Tag geradezu ז' genannt. Das D fusst demnach hierin offenbar auf dem PC.

Ferner ist im Bundesbuche bei den Festtagen kein Arbeitsverbot erlassen, wiewohl unmittelbar vorher für den Sabbath die Ruhe anbefohlen wird. Dagegen ist in D 16, 8 wenigstens für den siebenten Tag des Pesach ausdrücklich die Arbeit untersagt. Nun ist gar kein Grund vorhanden, warum der siebente Pesachtag allein vor allen anderen Festtagen ausgezeichnet sein sollte. Es ist daher anzunehmen, das D halte wie PC an allen heiligen Festtagen die Arbeit für verboten, bestimme dies aber nur für den siebenten Pesachtag nochmals ausdrücklich, weil nach der Anordnung in D 16, 7 dieser Sabbat-Festtag nicht beim Heiligthum gefeiert wird und in die Erntezeit fällt, man also die Arbeit für gestattet halten könnte¹⁾ (vgl. m. Abhdl, über pent. Ges. S. 27).

Endlich ist zu beachten, dass der Name ז' הַשַּׁבָּת (D 16, 13; 16; 31, 16) nur im PC im Gebrauche ist und in dem Gebote Lev. 23, 42 seine Begründung findet, während in Exod. 23, 16; 34, 22 dieses Fest ז' הַשַּׁבָּת genannt wird. Ebenso stammt der Name עֵצֵית (Deut. 16, 8) für den letzten Tag des Pesachfestes aus dem PC, wo er als Bezeichnung des Hütten-Schlussfestes dient. In beiden Gesetzbüchern erscheint das Wort als Terminus für einen Tag dessen Feier hauptsächlich in der Einstellung der Arbeit besteht. Das Verbot $\text{לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה}$ tritt stets gleichsam als Erklärung zu diesem Worte hinzu²⁾. Auch der Ausdruck זִמְנֵן (D 16, 3) ist dem PC (Exod. 12, 11) entlehnt.

g) Deut. 12 und P.

Hinsichtlich des Gesetzes über das profane Schlachten in D 12 ist bereits oben S. 9ff. ausgeführt, dass es nur auf Lev. 17 fussen kann. Hier sei über D 12 noch folgendes bemerkt. Betrachten wir D 12, 8—28, so finden wir dort ein und dieselbe Reihe von Vorschriften zweimal vorgetragen. D 12, 8—18 ist in-

¹⁾ Vgl. Dillmann III S. 608f.

²⁾ Der Grund, warum in D der Name עֵצֵית dem 7. Pesachtage beigelegt wird, während der PC diesen Namen beim Mazzotfeste nicht gebraucht, ist in meinem Commentar zu Lev. 23, 86 angegeben.

haltlich gleich mit D 12, 20—27. In beiden Stellen sind folgende Vorschriften enthalten:

1) Die heiligen Opfer dürfen nur am auserwählten Orte dargebracht und gegessen werden, vv. 8—14; 17—18 = vv. 26—27.

2) Die profane Schlachtung ist überall im Lande gestattet; nur muss man sich dabei des Blutgenusses enthalten vv. 15—16 = vv. 20—25.

Ungeachtet dieser Identität des Inhalts wird jedoch bei sorgfältiger Prüfung klar, dass D 12, 8—18 von einem anderen Gesichtspunkte ausgeht, als D 12, 20—27. Ersteres Gesetz setzt voraus, dass in der Gegenwart überall geopfert wird; „Jeder thut, was recht ist in seinen Augen“ (v. 8). Es wird daher diese Willkür in der Darbringung der heiligen Abgaben nachdrücklichst und in ausführlicher Weise verboten. Damit aber nicht etwa die Meinung entstehe, es sei dadurch jede Schlachtung ausserhalb der auserwählten Stätte untersagt, wird in Kürze in einem Verse (15) das vorangegangene Verbot durch die Erlaubnis der profanen Schlachtung (וּבְרֵי) beschränkt. Wir haben also hier ein verbietendes Gesetz, das in einer Beziehung einer Restriction unterliegt. — Anders ist die Sachlage im Gesetze vv. 20—27. Dieses geht von einem ganz anderen Standpunkte aus. In der Gegenwart ist das ganze Volk in der Nähe des Heiligthums, darf deshalb nichts schlachten, was nicht Gott als Opfer dargebracht wird. In der Zukunft werden aber andere Verhältnisse eintreten. Israel wird ein grosses Land bewohnen; das Heiligthum wird den Meisten zu fern sein. Es wird deshalb für diese Zeit das Schlachten und der Genuss des Fleisches überall gestattet. „Doch“, wird restringirend hinzugefügt, „die Heiligthümer müssen (selbst aus der Ferne) nach der heiligen Stadt getragen werden.“ — In diesem zweiten Gesetze wird also ein bestehendes Verbot aufgehoben und nur hinsichtlich gewisser Dinge als gültig bezeichnet.

Es liegt auf der Hand, dass dieses zweite Gesetz (vv. 20—27) eine Zusatzbestimmung zu Lev. 17 geben will. Der וּבְרֵי in D 12, 27 ist der in Lev. 17, 6 genannte; die Begründung des Blutverbotes in D 12, 23 ist dieselbe, wie in Lev. 17, 11; 14 (vgl. auch Gen. 9, 4), und das ganze Gesetz in D 12, 20ff. kann überhaupt nur als Aufhebung der strengen Bestimmung in Lev. 17, 1—4 verstanden werden (vgl. oben S. 9ff.)

Auf welcher Grundlage ruht aber das erste Gesetz (vv. 8—19)? Man könnte annehmen, es sei gegen die in Exod. 20, 24 gegebene Vorschrift gerichtet, wonach die Vielheit der Altäre erlaubt zu sein scheint. Allein es ist wohl zu beachten, dass vorliegendes Gesetz den Cultus der Israeliten im Ostjordanlande im Auge hat; es heisst da: „Ihr sollt nicht thun, wie wir hier (פה) thun“ — „ihr seit bis jetzt noch nicht zur Ruhe gekommen“ — „doch ihr werdet über den Jordan ziehen“ (vv. 8—10) — Diese Sätze weisen entschieden unserem Gesetze seinen Platz im Ostjordanlande zu.¹⁾ Ja die nachdrückliche Betonung **פה היום** (v. 8) will deutlich sagen, dass erst in der jüngsten Zeit in den gegenwärtigen Aufenthaltsorten Israels diese Freiheit in der Wahl der Opferstätten eingetreten und dass dies vorher während der ganzen Zeit der Wüstenwanderung nicht der Fall gewesen ist. Im Ostjordanlande mögen wohl die Israeliten längere Zeit nicht zusammen in einem Lager, sondern zerstreut in den Städten gewohnt haben (vgl. Num. 21, 25; 31), und da that Jeder, was „in seinen Augen recht“ war. Man schlachtete und opferte auf beliebigen Altären und Höhen²⁾, indem man das Gebot von Lev. 17 unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu beobachten vermochte. Diesen jetzt bestehenden Brauch oder Missbrauch (vgl. Ibn-Esra) will unser Gesetz (D 12, 8—18) nach eingetretener Ruhe aufs Strengste verbieten. Es ist demnach dieses Gesetz jünger als das in vv. 20—27;³⁾ denn letzteres ist ein altes Sinai-Gesetz

¹⁾ Vgl. oben S. 44.

²⁾ Auf diese Thatsache mag wohl Ez. 20, 28 sich beziehen, wenn er gleich beim Einzug ins Land die Opferung auf den Höhen stattfinden lässt; **ואביאם אל הארץ נהר** wäre hiernach dort gleich nach der Eroberung des Ostjordanlandes zu verstehen.

³⁾ Cornill hebt in C. 12 zwei Doubletten hervor, vv. 5—7 neben 11—12 und 15—19 neben 20—28 (letztere wird auch von Stade Gesch. Isr. I 658 anerkannt); v. 5—7 greift entschieden vor, v. 8 schliesst sehr leicht an v. 4 an; dass v. 15—19 u. 20—28 nicht neben einander Platz haben, liegt auf der Hand (Holzinger 264). — Steinthal (Zschr. für Völkerpsychologie etc. 1880 XI S. 7—13) hat in diesem c. 7 Fragmente unterschieden (A 1—7; B . . . 8—12; C . . . 13—16 . . . ; D . . . 17—19 . . . ; E . . . 20 . . . 26—28; F . . . 21—25; G . . . 29—31; u. 13, 1) Horst in Revue de l'histoire des religions XVI 52—56 zerlegt zuerst nach G. d'Eichthal c. 12 in 2 Dokumente: v. 1—3, 29—31 und 4—28, glaubt dann weiterhin, dass 4—28 aus 4 verschiedenen Texten zusammengesetzt sei: a) 4—7, 21—23; b) 8—12; c) 13—19; d) 20, 24—28. Unter diesen 4 Fragmenten sind 3, a c d vollständige Kultusordnungen, v. 8—12 ist nur ein Verbot, ausserhalb Jerusalems Kult zu üben (Holzinger 293). — Schon im Jahre 1873 hat Zunz in DMZ S. 669 eine dreifache Rezension angenommen: a) v. 5—7, 11—12 (wiederholt in v. 17—18); b) v. 13—16; c) v. 20—27. — Ich glaube nach den hier gegebenen Erklärungen

(in deuteronomischer Ausdrucksweise) und zwar ein Zusatz zu Lev. 17, 1—9, der wahrscheinlich bereits am Sinai, keineswegs aber erst im vierzigsten Jahre gegeben worden ist¹⁾.

h) Die historischen Voraussetzungen des Deut.

Betrachten wir noch die historischen Voraussetzungen des D. Hier müssen wir die Bemerkung vorausschicken, dass es mindestens sehr gewagt ist, aus den in die Ermahnungsreden eines Propheten eingestreuten historischen Daten mit Bestimmtheit die Quelle ermitteln zu wollen, welche dem Propheten das Material geliefert habe. Möge man einmal mit einem solchen Vorhaben an Ezechiel c. 20 herantreten und ausfindig machen, ob IE, P oder eine sonstige Quelle hier zu Grunde liege! Jeder Schluss ist da offenbar trügerisch, und wenn dabei noch *argumenta e silentio* mit ins Treffen gezogen werden, so scheint uns das Resultat der Untersuchung mehr durch den zuversichtlichen Ton, mit dem es verkündet wird, als durch eigentliche Beweisgründe gestützt zu sein.

Wellhausen (Gesch. Isr. S. 384, p² 395) behauptet: „Was der Priestercodex Eigenthümliches hat, wird (im D) mit tiefem Still-schweigen übergangen und von Exod. 34 direct auf Num. 10 übersprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deut. zurückgekommen oder angespielt wird, sich bloss in IE und nicht in Q finden, kommt der umgekehrte Fall nicht vor.“ — Man muss erstaunen, dass für eine solche allgemeine Behauptung kein einziges Beispiel als Beleg angeführt wird. Es klingt allerdings wie ein schlagender Beweis der Satz: „von Exod. 34 wird direct auf Num. 10 übersprungen“: allein es ist dabei übersehen, dass diese ganze Partie des Pent.'s ausser dem Berichte von der Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte nur Gesetze enthält. Von diesen Gesetzen ist auf einen grossen Theil (die Aussatzgesetze) so deutlich als möglich hingewiesen (oben S. 47) und ein Theil (die Speisegesetze) fast wörtlich citirt (oben S. 48 ff.); mehr kann man doch wohl nicht verlangen!²⁾ Fehlt nur noch der Bericht über die Stifts-

am einfachsten die Eintheilung vorgenommen zu haben, und zwar so, dass beide Gesetzesgruppen von Moses herrühren.

¹⁾ Ueber den Dekalog in Ex. 20 u. Dt. 5 vgl. Riehm St. u. Kr. 1872 S. 305 f.

²⁾ Man beachte den Cirkel: die neuern Kritiker wollen nicht zugeben, dass D 24, 8 und D 14 die geschriebenen Gesetze in Lev. 11—15 im Auge hat, „weil D den PC nicht kennt.“ Dass aber D den PC nicht kennt, wird wieder damit bewiesen, dass er den ganzen Lev. nicht berücksichtigt!

hütte; aber nach Wellh. Geschichte (S. 382, p² 393) und allen Neuern muss ja auch in IE zwischen Exod. 33, 6 und 7 die Herichtung eines heiligen Zelttes erzählt worden sein (jedenfalls war doch nach 33, 7 ein solches heiliges Zelt in der Wüste vorhanden), und doch enthält das D keine Spur von diesem Zelte! Dies ist durch die Erklärung begreiflich, dass D nur einen festen unverrückbaren **מִקְוֹם אֲשֶׁר יָבֵר** im Auge hat und von dem beweglichen wandernden Zelte nicht sprechen will. Hiernach fällt der Beweis von der Nichterwähnung der Stiftshütte in Nichts zusammen.

Mit einigen Beispielen belegt wird eine andere Behauptung: Bei den Erzählungen, welche sowohl in IE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deut. in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz constatiren kann, immer die Version von IE (Wellhausen Gesch. S. 384). — Zugegeben, es wäre dem wirklich so, lässt sich daraus ein Schluss ziehen, dass D den PC nicht gekannt hat? Dann müssten nach den neueren Kritikern die nachexilischen Schriftsteller, die sich immer dem PC anschliessen, IE und D nicht gekannt haben! Allein die Behauptung an sich ist nicht richtig. — Hören wir die Beispiele:

1) „Die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan.“ — Nun finden sich aber in einem v. (Num. 13, 26), der entschieden zu Q gehört, die Worte „in die Wüste Pharan nach Kades“; ein Beweis, dass der Name „die Wüste Pharan“ in Q identisch ist mit „Kades“ und dass „Kades“ keineswegs Q unbekannt ist. Wenn aber eine Tendenzkritik **קִרְשָׁה** in Num. 13, 26 für eine Interpolation hält, so fragen wir nur, warum eine solche Interpolation nicht schon früher v. 3 vorgenommen wurde. Wollte man aber daraus, dass D nur den Namen Kades und nicht auch „Pharan“ gebraucht, den Schluss ziehen, dass D den PC nicht gekannt habe, so könnte man auch aus dem Umstande, dass in D nur „Horeb“ und nicht auch „Sinai“ vorkommt, schliessen, dass dem D nur I, nicht aber E bekannt war, was doch gewiss absurd wäre. Man kann sagen: „Pharan“ verhält sich zu „Kades“, wie „Sinai“ zu „Horeb“; vgl. Deut. 33, 2. Vgl. noch „die Wüste Zin“ Num. 13, 21 mit Num. 20, 1; 33, 36.

2) „Die Kundschafter gelangen nur bis nach Hebron, nicht bis beinahe nach Hamath“. — Es ist aber nur eine Fiction der Kritiker, dass nach IE und D die Kundschafter nur bis Hebron kamen. Die Schilderung in Num. 13, 29: „Amalek wohnt in

Südlande, der Hetiter, Jebusiter und Emoriter wohnen im Gebirge, und der Kanaaniter wohnt am Meere und am Ufer des Jordans," sagt mit Bestimmtheit, dass sie das Land nach allen Seiten erkundet und weiter als bis Hebron gen Norden hin vorgedrungen waren. Die Begebenheit, dass sie bis zum Thale Eschkol bei Hebron kamen, wird nur deshalb besonders hervorgehoben, weil der Anblick der riesenhaften Anakim daselbst die bekannte verhängnisvolle Wirkung auf die Kundschafter ausgeübt, vgl. Num. 13, 28; 33; Deut. 1, 28; 2, 10; 21. Im Deut. wird auch dieser Umstand besonders betont, weil da in den Reden vielfach auf die wunderbare Thatsache hingewiesen wird, dass Gott den Israeliten über die riesenhaften Söhne Anaks, vor denen bis dahin Niemand Stand halten konnte, den Sieg verschafft (D 9, 2). Dass bei dieser Bedeutung Hebron's und der Anakim die anderen Reisen der Kundschafter im D nicht erwähnt werden, ist leicht erklärlich.

3) „Kaleb gehört zu den Kundschaftern, nicht aber Josua“. — Allein Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels S. 81 f.) hat, trotzdem er auch auf dem Standpunkte Graf's steht, es dennoch bestritten, dass in IE nur Kaleb und nicht Josua zu den Kundschaftern gehöre. — Num. 13, 6ff.; 14, 30; 32, 12 (vgl. auch Josua 14, 6, wo ganz ohne Grund Kuenen S. 325 לַי אֶת־מִדְבָּרָא für eine Interpolation erklärt) sprechen entschieden dagegen. Wenn in D 1, 36 Josua nicht erwähnt wird, so geschieht dies nur darum, weil gleich darauf in v. 38 von demselben gesagt werden soll, dass er als Anführer an der Spitze Israels ins heilige Land ziehen wird. —

4) „Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten“. — Doch auch in PC sind Dathan und Abiram unter den Meuterern, Num. 26, 9¹). Im D wird auf die Begebenheit nur beiläufig hingewiesen (11, 6). Lässt sich nun dafür, dass da nicht die Leviten, die sich sonst in ihrem Eifer für Gott so hervorgethan und die im D als die Lehrer des Volkes gelten, sondern die vom Strafgerichte Gottes getroffenen Rubeniten als abschreckendes Beispiel angeführt werden — lässt sich dafür kein besserer Grund angeben, als dass dem D die Ge-

¹) Kuenen (S. 96 u. 321) Kayser u. A. erklären zwar Num. 26, 9—11 für einen spätern Zusatz zu P. Allein da sich im ganzen Cap. kein einziger späterer Zusatz entdecken lässt, so muss die Ausscheidung dieser vv. als eine Tendenzkritik erklärt werden, durch die sich jede Hypothese aller ihr entgegenstehenden Stellen leicht entledigen kann.

schiechte von Korah unbekannt war?! Vgl. Knobel, Keil und Schultz zu Deut. 11, 6¹⁾.

5) „Nach der Niederlassung hat das Volk es mit Moab und Ammon zu thun, nicht mit Midian; mit jenen und nicht mit diesen steht Bileam in Beziehung“. — Aber auch in IE machen die Aeltesten Moabs mit den Aeltesten Midians gemeinsame Sache, vgl. Num. 22, 4: 7. Wellhausen (Jahrbb. f. D. Th. 1876 S. 579) sagt zwar: „Die Aeltesten Midians beruhen wohl auf einen Einfluss des Q“. Mit solcher Kritik lässt sich freilich aus Allem Alles machen. Im ganzen Abschnitt lässt sich keine Spur von Q nachweisen, und doch soll, der vorgefassten Meinung zu Liebe, Midian von dorther stammen!²⁾ Ammon wieder tritt weder in Q noch in IE mit Israel in Beziehung. Das D geht daher hier seine eigenen Wege und ist weder von Q noch von IE abhängig. Wenn nach D Ammon und Moab von der Gemeinde Israels fern bleiben sollen und nicht Midian (23, 4), so hat letzteres mit Amalek gleiches Schicksal. Es wurde wegen seiner gegen Israel bewiesenen Feindschaft mit dem Schwerte vertilgt, sowohl zur Zeit Mose's als auch später zur Zeit Gideons.

Dies sind sämtliche Beispiele für die Behauptung, dass im D nur IE, nicht PC Berücksichtigung findet. Ich glaube, einer Behauptung, die auf solchen schwachen Stützen ruht, einige Momente entgegensetzen zu können, die, wenn auch an sich nicht beweiskräftig, dennoch einerseits wenigstens jenen Scheingründen die Wage halten dürften, andererseits das oben durch andere Beweise gewonnene Resultat befestigen. Zuerst sei an die Punkte erinnert, die bereits Nöldeke und Wellhausen als Zeichen der Bekanntschaft des D mit dem PC angeführt, von Wellh. aber als nicht ausreichend, die Gegenbeweise zu entkräften, bezeichnet wurden. Es sind dies: die Lade von Akazienholz (D 10, 3), die Zwölfzahl der Kundschafter (D 1, 23), die siebenzig Seelen der nach Aegypten eingewanderten

¹⁾ Wenn in Num. 26, 11 besonders berichtet wird, dass die Söhne Korachs nicht gestorben waren, so beweist dies, in welch' hohem Ansehen die בני קרח gestanden haben, und dies erklärt es am einfachsten, warum D die Sünde ihres Vaters verschweigt. — Ebenso verschweigt der Chroniker die Sünde Davids mit Bathseba. — Oder hat der Verfasser von Ps. 106, der in V. 17 auch nur Dathan und Abiram erwähnt, auch von Korach nichts gewusst?!

²⁾ Vgl. Dillm. III S. 141, der aus anderen Gründen Wellh.'s Ansicht verwirft und Num. 22, 4 der Quelle J zuweist, die auch von der Verbindung Moabs mit Midian berichtet habe.

Israeliten (D 10, 22) und die deuteronomischen Zusätze des zum PC gehörigen 20. c. von Josua (Wellh. G. J. 382—87)¹⁾. Vgl. ferner Jos. 5, 10 (בין הערבים st. בערב); 9, 18—19 (אלקי ישראל); 13, 20ff. u. bes. c. 22. Dem seien noch zwei Stellen aus den BB. der Kön. hinzugefügt, die aus dem PC stammen: ישראל היה שמך 1. Kön. 18, 31 aus Gen. 35, 10; ומלא את החכמה ואת החכמה ואת הרעה לעשות כל מלאכה בנחשת 1. Kön. 7, 14, entlehnt aus Exod. 31, 3f.; 35, 31f.

Die Bekanntschaft des D mit der Erzählung des PC erhellt aber noch aus folgenden Stellen. D 2, 14 heisst es: „die Tage, die wir gezogen sind, von Kades Barnea, bis wir den Bach Sered überschritten, betragen achtunddreissig Jahre.“ Nun ist die vierzigjährige Wüstenwanderung in allen Ueberlieferungen zu finden; dass aber von Kades bis zum Uebergange über den Bach Sered genau 38 Jahre verstrichen waren, lässt sich nur mit Hilfe der Daten des PC berechnen. Nach Num. 10, 11 erfolgt der Aufbruch vom Sinai im zweiten Jahre am 20. des 2. Monats, der Zug geht mit mehreren Unterbrechungen (mindestens von einem Monat und 7 Tagen, Num. 11, 20; 12, 15) nach Kades, von wo die Kundschafter entsendet werden; die 40 Tage unterwegs sind. Die Rückkehr der Kundschafter fällt also ungefähr in den 5. Monat des 2. Jahres. Nun starb Aaron nach Num. 33, 38 im 40. Jahre am 1. des 5. Monats; bald darauf überschritten die Israeliten den Bach Sered, Num. 21, 12. Diese Begebenheit fällt also genau 38 Jahre nach der Auskundschaftung des Landes. Wäre D (oder wenigstens R^d) nicht von PC abhängig, so wüsste man keinen Grund, warum für die vielen Ereignisse vom Auszuge aus Aegypten bis Kades nur etwas mehr als ein Jahr und für die Züge von Kades bis zum Bache Sered 38 Jahre in Anspruch genommen werden. Ohnehin stimmt D 2, 14—16 sprachlich und sachlich mit dem PC überein²⁾. Es wird hier wiederholt gesagt, dass nur die Kriegsmänner in der Wüste ausgestorben sind. Deutlicher wird in dem nach Wellh. dem D verwandten Stücke Num. 32, 11 gesagt, dass nur die Männer von 20 Jahren und darüber dem

1) V. 3 בבלי דעת, v. 4; 5; 6. Hieraus beweist Dillm. III 568, dass R^d den PC gekannt u. benützt hat. Wenn Kuenen S. 126 sich auf den LXX-Text beruft, wo בבלי דעת in v. 3 und vv. 4—6 fehlt, so hat Dillm. mit Recht darauf hingewiesen, dass in LXX zu Jos. oft genug ganze Verse und Versgruppen weggelassen sind, der LXX-Text demnach auch hier nicht massgebend ist.

2) Ganz ohne Grund weist Dillmann D 2, 14 b—16 dem R^d zu; aber selbst dies zugegeben, ist diese Stelle ein deutlicher Beweis, dass wenigstens R^d den PC kannte, was natürlich die neue Schule nicht zugeben kann.

Tode verfielen. Dies wird aber bei der Geschichte der Kundschafter nur vom PC berichtet, wie überhaupt nur im PC die Bestimmung der Heeresdienst-Pflicht vom 20. Jahre enthalten ist. In IE ist keine Spur davon zu finden.

Von Ausdrücken des D sind *זכר או נקבה* (4, 46), *ברא* (4, 32), *הקשה לה* (2, 30) und *מרישה* (33, 4) dem PC eigenthümlich. Ferner entspricht die Stelle *ויזו את ירשע* D 3, 28 (vgl. auch D 31, 14) dem *וציחה אתה* des PC (Num. 27, 19, vgl. v. 22), und der Befehl Gottes, Mose solle an die Spitze des Pisga steigen und sich das verheissene Land ansehen, (D 3, 27), ist ebenfalls nur im PC zu finden (Num. 27, 12; D 32, 49; 34, 1). Endlich kann die Drohung mit dem *שחן שמייה* (D 28, 7, vgl. v. 60 und D 7, 15) nur die dem PC zugehörige Erzählung in Exod. 9, 8—11 im Auge haben (vgl. Dillm. z. St.).

Es kann nach den bisherigen Darlegungen in diesem Kapitel als erwiesen gelten, dass dem D die Thorot des PC bekannt sind, dass dieselben in den Gesetzen des D vielfach vorausgesetzt, ja sogar citirt werden, dass ferner in den geschichtlichen Reden des D sich nichts findet, das die Unbekanntschaft mit der Erzählung des PC beweist, dass vielmehr überall, wo es angeht, alle in den ersten 4 BB. des Pent.'s vorhandenen Erzählungen berücksichtigt werden. Es kann also mit Entschiedenheit behauptet werden: Das D setzt die ersten 4 BB. in ihrer gegenwärtigen Gestalt voraus und ist von vorne herein als Abschluss dem ganzen Gesetzbuch beigefügt worden. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass mit dem über das Verhältnis des D zu PC gewonnenen Resultat die neueste Hypothese über letzteren Codex nicht zu vereinbaren ist, und dass die Anhänger dieser Ansicht nur mit allerlei Nothbehelfen sich der von hier ihnen entgegenstehenden Hindernisse zu erwehren im Stande sind¹⁾.

¹⁾ Es wäre noch über das Verhältnis der Strafandrohungen von Lev. 26 zu denen in D c. 28 zu sprechen. Ich habe in meinem eben im Drucke befindlichen Comment. zu Lev. nachgewiesen, dass auch hier die Priorität auf Seiten des Lev. ist und dass D 28 von Lev. 26 sich abhängig zeigt. — Noch fällt schwer ins Gewicht: P setzt kein Gesetzbuch voraus, während doch zur Zeit Jeremias und Ez.'s, noch mehr während des Exils u. nach dem Exile das Deut. als allgemein anerkanntes mosaisches Gesetzbuch galt. Der PC bedarf des D zu seiner Ergänzung. Was soll mit der Stiftshütte im heiligen Lande geschehen? Soll ein Centralheiligthum eingeführt werden oder nicht? Darauf gibt nur D Antwort, s. Jos. 18 u. 22. — Vgl. noch Halévy, Rech. bibl. II, S. 435 ff.

Die Veröffentlichung des PC.

Wellh. und seine Schule verlegen die Veröffentlichung des PC in das Jahr 444 und wollen auch durch ein äusseres Zeugnis, nämlich durch Nehemia c. 8—10 bestätigt finden, dass der PC erst nach dem Exile unter Esra und Nehemia zum Gesetzbuch der israelitischen Gemeinde proklamirt wurde. Dort wird erzählt, wie die weltlichen und geistlichen Beamten und Aeltesten der Gemeinde, ¹⁾ fünfundachtzig an Zahl, sich schriftlich auf das durch Esra veröffentlichte Gesetzbuch verpflichteten, alle Uebrigen aber sich mit Eid und Fluch verbindlich machten, in der Thora Gottes zu wandeln und seine Satzungen und Rechte zu beobachten. — Nun, meint Wellh. (Gesch. S. 425), liege es auf der Hand, dass wir in Nehemia 8—10 eine genaue Parallele zu 2. Kön. 22—23 haben; insbesondere zu 23, 1—3, wo Josia mit den Priestern und Propheten und allem Volke, hoch und niedrig, hinauf zum Tempel zieht, dort der Versammlung alle Worte des Gesetzbuches vorliest und sich mit allem Volke vor Gott verpflichtet, alle Worte dieses Buches zu halten. „Gleichwie nun bezeugt wird, dass das Deuteronomium im Jahre 621 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist, gerade so werde bezeugt, dass die anderweitige Thora des Pentateuchs im Jahre 444 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist“.

Schade aber, dass dieses Argument zu viel beweist, denn von einer anderweitigen Thora des Pentateuchs ist in Nehemia 8—10 nicht im entferntesten die Rede; vielmehr verpflichtet sich das Volk daselbst auf die ganze Thora und in erster Linie auf die Gesetze, die nicht in der anderweitigen Thora (PC), sondern im Deut. und in dem jedenfalls älteren IE vorgeschrieben sind.

Der erste und vornehmlichste Zweck der feierlichen Versammlung, von der Neh. 8—10 erzählt, war ohne Zweifel, die israelitische Gemeinde von der Vermischung mit den Heiden zu reinigen (Neh. 9, 2; 10, 29; 31). Zwar hatte Esra schon etwa 14 Jahre

¹⁾ Es mag hier bemerkt werden, dass der im PC für die Gemeinde zu meist gebrauchte und von der Kritik als Charakteristikon dieser Schrift erklärte Ausdruck עדה in Neh. 8—10 nicht vorkommt, sondern nur בני ישראל, עם, einmal auch קהל (8, 17). Und dennoch wollen uns die Wellhausenianer glauben machen, der Ausdruck עדה bezeichne eine Religionsgemeinde, wie sie nach dem Exil in und um Jerusalem vorhanden war!

vorher versucht, eine strenge Absonderung der heimgekehrten Exulanten von den heidnischen und halbheidnischen Landesbewohnern durchzuführen (Esra 9—10); aber es scheint ihm dies nicht sofort gelungen zu sein; oder es war ein Rückfall zu befürchten, der später wirklich eingetreten ist (vgl. noch Maleachi 2, 11). Das Erste, wozu die Versammlung sich verpflichtet, ist, sich mit den Landesbewohnern nicht zu verschwägern (Neh. 10, 31), ein Gesetz, das nicht im PC, sondern im Deut. vorzüglich eingeschärft wird (D 7, 3f., vgl. Exod. 34, 16). Zweitens verpflichten sich die Exulanten, den Sabbat streng zu beobachten und keine Einkäufe an diesem Tage zu machen (Neh. 10, 32a). Auch dies ist ein altes Gesetz, das bereits im Decalog angeordnet ist, aber bisher und auch noch später (Neh. 13, 15 ff.) vom Volke vernachlässigt wurde. Drittens wird beschworen, dass man die Früchte des siebenten Jahres den Armen freigeben, sowie in diesem Jahre die Schulden erlassen wolle — alte Vorschriften des IE (Exod. 23, 11 und Deut. 15, 1 ff.), die aber bisher wenig beobachtet waren (vgl. Lev. 26, 34; 2. Chron. 36, 21) und deren strikte Ausführung die Zeitumstände dringend forderten (vgl. Neh. 5, 10).¹⁾ Erst in vierter Reihe kommen die Abgaben an den Tempel und die Priester. Aber auch da wäre man im grossen Irrthume, wenn man glaubte, dass es sich speciell um die Sanktionirung des PC handelte. Nichts weniger als dies! Die einzelnen Verordnungen zeigen vielmehr derartige durch die Umstände gebotene Modificationen der Bestimmungen des PC, dass man sieht, letzterer Codex könnte unmöglich in jener Zeit geschrieben worden sein. Man setzte fest, jährlich ein drittel Schekel für den Gottesdienst zu spenden (Neh. 10, 33); nach Exod. 30, 11 ff. ist man zu einem halben Schekel verpflichtet. Ferner beschliesst man, in bestimmten Zeiten alljährlich Holzopfer nach dem Tempel zu bringen (Neh. 10, 35), worüber in der Thora gar nichts vorgeschrieben ist. Die folgende Bestimmung, die Erstlinge jedes Jahres in das Haus des Ewigen zu bringen (Neh. 10, 36), entspricht dem

¹⁾ Man merke ferner, dass die von den Leviten vor der feierlichen Verpflichtung des Volkes vorgetragene Eulogie Neh. 9, 5—37 nicht (oder nur selten) in der Sprache des PC sich bewegt, sondern aus der ganzen Thora Redensarten entlehnt hat. Man vgl. 9, 6 mit Deut. 9, 14; Exod. 20, 11. — 9, 7 f. mit Gen. 15, 6; 7; 18. — 9, 9—11 mit Exod. 3, 7; 18, 11; 15, 5. — 9, 12 mit Exod. 13, 21; 18, 20. — 9, 13 f. mit Exod. 19, 20; 20, 22; 20, 8. — 9, 15 mit Exod. 16, 4; 17, 6 (vgl. Num. 20, 8 PC). — 9, 17 mit Num. 14, 4; 18 (vgl. Exod. 34, 6). — 9, 18 mit Exod. 32, 4. — 9, 21 f. mit Deut. 8, 4; 29, 4; 6. — 9, 25 mit Deut. 6, 11. — 9, 32 mit Deut. 10, 17; 7, 9; Exod. 18, 8.

Wortlaute nach mehr der Vorschrift des IE (Exod. 23, 19) als den Anordnungen des PC, wonach sie den Priestern gehören (Num. 18, 13).¹⁾ — Die Schlussbestimmungen über die Abgaben an die Priester und Leviten (Neh. 10, 37—40) sind zwar nicht im Widerspruch mit dem PC, aber es fehlen sehr wichtige Abgaben, als da sind: Schuld- und Sühnopfer (Lev. 7, 7; Num. 18, 9), Speiseopfer und die Haut des Brandopfers (Lev. 7, 8; 6, 9; Num. 18, 9), Brust und Schenkel der Mahlopfers (Lev. 7, 34 u. s.). Unter anderen heiligen Abgaben vermissen wir den Viehzehnten (Lev. 27, 32) und die Früchte des vierten Jahres (Lev. 19, 25). — Es ist demnach klar, dass es sich nicht im geringsten um die Einführung des PC handelt; das Volk wird vielmehr verpflichtet, die ganze Thora zu halten, und dabei werden besonders diejenigen Gebote hervorgehoben, welche in jener Zeit vernachlässigt und durch die damaligen Zeitverhältnisse besonders dringend gefordert wurden (vgl. Esra 9—10; Neh. 13, 15 ff., Neh. 5, 10, Mal. 3, 8—10). Neh. 9—10 beweist hiernach das Gegentheil von dem, was Wellh. darin bezeugt sehen will, dass in der dort beschriebenen Versammlung der PC ebensogut wie die übrigen Theile des Pentateuchs als ein altes bekanntes Gesetzbuch galt. Denn sowie die damals beschworenen anderweitigen Gesetze des Pentateuchs nicht zum ersten Male sanktionirt wurden, ebenso kann nicht der PC damals zum ersten Male promulgirt worden sein.

Kuenens Ansicht über Esra's Gesetzbuch.

Trotz der obigen Beweise, dass Esra's Gesetzbuch den ganzen Pentateuch enthielt, behauptet Kuenen (Einl. S. 211), dass das in jener Versammlung angenommene Gesetz kein anderes als das Priestergesetz war (vgl. das. A. 10). Er weiss aber dafür keine andern Gründe anzugeben, als dass einige der in Folge der Vorlesung vom Volke übernommenen Verpflichtungen in PC ihren Ursprung haben und von D. sich unterscheiden. Als wenn die zurückgekehrten Exu-

¹⁾ Es ist merkwürdig, dass in Num. 18, 12—13 zwischen der ראשית, die man nicht in das Heiligthum brachte, und den בכורים, die ins Heiligthum gebracht werden mussten (vgl. Deut. 26, 1 ff.), nur andeutungsweise unterschieden wird. Bei ersterer heisst es: אשר יתנו לך, während bei letzteren לך אשר יביאו לך gesagt wird. Nur wenn man Exod. 23, 19 voraussetzt, ist es verständlich, dass der PC sich hierüber nicht deutlicher ausspricht. Dies beweist die Einheit von PC und IE. In Neh. wird aber, der Kritik zum Trotz, der Ausdruck לביט לך aus Exod. und פרי aus Deut. 26, 2 gebraucht.

lanten mit Esra an ihrer Spitze sämtlich Pentateuch-Kritiker gewesen wären, die sich den Pentateuch in seine verschiedenen Schichten zerlegt und zwischen denselben die Widersprüche wahrgenommen hätten, um dann vor der Frage zu stehen, welche Urkunde ihnen für die Praxis massgebend sein sollte!! Wahrlich man braucht nur einen Blick in die Erzählung von Neh. 8—10 zu werfen, um zu erkennen, dass die ganze Gemeinde nur von einer einzigen Thora Gottes Kenntnis hat, deren sämtliche Vorschriften für göttlich und verbindlich hält und keine Ahnung davon hat, dass diese Vorschriften miteinander in Widerspruch sich befinden können.

Doch hören wir Kuenens Bemerkungen im einzelnen. Wir zählen dieselben mit Nummern auf:

1) „Die Bestimmungen über die Feier des Laubhüttenfestes, die nach Neh. 8, 13—18 zunächst von Esra publicirt und dann von dem Volke in Anwendung gebracht wurden, finden sich Lev. 23, 40—43; die achttägige Feier (Neh. 8, 18) Lev. 23, 39, eine Festsetzung, die von D. 16, 13—15 abweicht.“ — Allein in Neh. 8, 18 steht nichts weiter als *ויעשו ה' שבועת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט*, dass sie neben dem 7 tägigen Hüttenfeste noch am 8. Tage eine *עצרת* gefeiert haben. Meint etwa Kuenen, wenn die Exulanten den ganzen Pentateuch vor sich gehabt und gelesen hätten, wie im Lev. neben dem 7 tägigem Hüttenfeste noch ein *שמיני עצרת* angeordnet wird, im Deut. aber nur von den ersten 7 Festtagen die Rede ist — dass sie dann nur 7 Tage gefeiert hätten?! — Nun der Chroniker weiss von den beiden angeblich einander widersprechenden Gesetzen, — denn dass der Chroniker die ganze Thora kennt, gibt auch Kuenen zu — und trotzdem lässt er sogar schon den König Salomo den 8. Azeret-Tag feiern (2. Chron. 7, 9).

2) „Die Verpflichtungen, welche die Unterzeichner der Bundesurkunde, Neh. X, auf sich nehmen (v. 30—40), sind diejenigen, die ihnen von P auferlegt werden. Das gilt besonders a) von der Beobachtung der Sabbatruhe und des Sabbatjahres (v. 32); b) von dem Beitrag zu den Kosten der Schaubrote und der täglichen wie der übrigen Opfer (v. 33 f.); c) von der Darbringung der Erstlinge, d) der menschlichen und thierischen Erstgeburt e) und der Zehnten von den Früchten des Landes an die Leviten, die davon ihrerseits wieder den Zehnten an die Priester abliefern sollen (v. 36—40).“ Ferner bemerkt Kuenen, dass die Verse 36—40 mit Num. 18 in Einklang stehen, sich aber von D. 18, 1 ff. 14, 22—29; 15, 19—23 unterscheiden.

Es wundert mich besonders von Kuenen solche entschieden falsche Behauptungen aufgestellt zu sehen. Wir prüfen sie der Reihe nach:

Ad a. Die Sabbatruhe ist bereits im Decalog Exod. 20 geboten, und es ist nicht das geringste Zeichen zu entdecken, dass in Neh. 10 an eine Stelle des P gedacht wird. Hinsichtlich des Sabbatjahres ist gerade entgegengesetzt in Neh. 10, 32 nicht P, sondern nur das Deut. und das Bundesbuch berücksichtigt. Es heisst dort: וַיִּשְׁמַע אֶת הַשָּׁמַיעַת וַיִּשְׁמַע בָּל יֵד. Der Ausdruck וַיִּשְׁמַע ist dem Bundesbuche entnommen (Exod. 23, 11: וַיִּשְׁמַע). וַיִּשְׁמַע בָּל יֵד wieder stammt aus Deut. 15, 2 שְׁמַע בָּל בְּעַל מִשָּׁה יֵד, während in dem Brachjahrgesetz des P in Lev. 25 vom Erlass der Schulden keine Rede ist. Wie man bei solcher Sachlage behaupten kann, der Versammlung habe nur der PC vorgelegen, ist mir unerfindlich!

Ad b. Der Beitrag zu den Opfern ist in P geboten, aber anders als in Neh. 10 ($\frac{1}{2}$ Schekel, nicht $\frac{1}{3}$), und es findet sich in den anderen Theilen des Pent.'s nichts, das dem widerspricht. Diese vv. können also nur beweisen, dass P auch berücksichtigt ward, was doch Niemand bestreitet. —

Ad c. Wir haben bereits oben (S. 64 f.) gezeigt, dass die Verpflichtung zur Darbringung der Erstlinge dem Worlaute nach aus dem Bundesbuche (Exod. 23, 19) entnommen ist.

Ad d. Hinsichtlich der Erstgeburten findet die Kritik eine Differenz zwischen Num. 18, wonach sie dem Priester gegeben wird, und D. 15, 19—23, der sie nach der heiligen Stadt zu bringen befiehlt, um sie dort selbst zu verzehren. Dies zugegeben (aber nicht zugestanden), wenn nun die von den Priestern und Leviten geleitete Versammlung sich für P und nicht für D entschied, ist da auch nur ein Schimmer von Beweis, dass D ihr nicht vorgelegen. Abgesehen davon, dass dies das Interesse der Priester gebot, hatte man doch jedenfalls auch gegen D nicht verstossen, wenn man die Erstgeburt den Priestern gab, um sie in der heiligen Stadt zu verzehren.

Ad e. Betreffs der Zehnten findet die Kritik ebenfalls einen Unterschied zwischen P und D. Die Tradition gleicht diese Differenz dahin aus, dass sie einen zweifachen Zehnten annimmt, einen levitischen und einen heiligen für den Eigenthümer zu Opfermahlen bestimmten Zehnten. So schon nach der Chronik (2 Chr. 31, 6; der erste Zehnt das. v. 5). Warum sollte also Esra, wenn er den ganzen Pent. vor sich hatte, nicht in derselben Weise die Differenz

ausgeglichen haben? Dann ist es nur natürlich, dass die Versammlung sich nur zum levitischen Zehnten verpflichtete, da ja der zweite Zehnt ihr Eigenthum blieb und ihnen nur die leichte Mühe auflegte, denselben in Jerusalem zu verzehren, eine Pflicht, der damals jeder gern nachkam, da das ganze Volk in der Nähe von Jerusalem wohnte¹⁾. Zugegeben aber auch, man hätte zur Zeit Esra's von dieser Ausgleichung des Widerspruchs nicht gewusst, so wäre aus Neh. 10. 38f. nur bewiesen, dass man unter den zwei sich widersprechenden Bestimmungen die des P angenommen, als diejenige, die zur Unterhaltung der Priester erforderlich war; dafür dass man damals D nicht gekannt, spricht nicht das Geringste.

3) Wie erklärt sich Kuenen die Verpflichtung, die Ehen mit den Heiden zu unterlassen. Hören wir seine Worte: „Das Verbot des Connubiums mit den Kanaanitern, worauf Esra und Nehemia zur Rechtfertigung ihrer Exklusivität sich berufen haben sollen, fand sich bereits in anderen Gesetzgebungen (Exod. 34, 12—16; D 7, 1ff.) und wird von P wiederholt und vorausgesetzt (Num. 33, 51—56; L 18, 20)“. — Wir können in den angeführten Stellen des P keine Spur des Verbots des Connubiums mit den Kanaanitern entdecken. Vorausgesetzt wird es von P allerdings nach der Ansicht der Tradition, welche die Einheit der Thora lehrt: dann setzt P das Bundesbuch voraus; aber nicht nach den Kritikern, die P als eine selbständige Schrift erklären. Wie kommt nun die Versammlung, der man das neue Gesetz von P vorlegt, darauf, vor Allem sich zu verpflichten, das Connubium mit den Landesbewohnern zu meiden? Dies erklärt sich nur, wenn der ganze Pentat. vorgelegt wurde, wie es auch im folgenden Berichte Neh. 13, 1 ausdrücklich erklärt wird, dass dem Volke der Abschnitt Deut. 23, 4ff. vorgelesen wurde.

Einen anderen Quasi-Beweis, dass zur Zeit Esra's nur der PC dem Volke vorgelegt wurde, findet man bei Holzinger (Einl. S. 431). Er meint, Esra habe den ganzen Codex von Anfang an vorgelesen; da man aber am zweiten Tag noch Lev. 23 gelesen habe, so sei es doch undenkbar, man habe in so kurzer Zeit von Gen. 1 bis Lev. 23 vorgelesen, und dies sei noch dazu von den Leviten verdeutlicht worden.

¹⁾ Aus demselben Grunde brauchte man das Volk damals auch nicht zum Viehzehnten zu verpflichten. Denn auch der Viehzehnt gehörte dem Eigenthümer und brauchte nur zu Opfermahlen verwendet zu werden. Kuenen u. A. glauben irrtümlich Lev. 27, 32—33 beanspruche den Viehzehnten für die Leviten und erklärt deshalb diese Stelle für eine Novelle, von der man zur Zeit Esra's noch nichts wusste (Einl. § 15 A 30 S. 298). Die Irthümlichkeit dieser Auffassung wird weiter unten nachgewiesen werden.

Dass aber die Thora von Anfang an ohne Ausnahme damals vorgelesen wurde, dafür ist in Neh. 8—10 nicht die geringste Andeutung zu finden. Es heisst vielmehr dort: ויקרא בספר בתורת האלקים (8, 3) ויקרא בו (8, 8). Zu welchem Zwecke sollten denn auch alle Erzählungen der Gen. und des Exod. vorgelesen worden sein, da doch nur die Annahme des Gesetzes beabsichtigt war? Und auch von den Gesetzen wird man wohl nur eine passende Auswahl getroffen haben.

Wellh. (Gesch. S. 425 p² S. 434) gibt zu, dass das Gesetz Esra's der ganze Pentateuch war, hält aber trotzdem seine oben (S. 63) angeführte Behauptung aufrecht. Er meint: „Gleichwie bezeugt wird, dass das Deut. im Jahre 621 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist, gerade so wird bezeugt, dass die anderweitige Thora des Pentateuchs — denn dass das Gesetz Esra's der ganze Pentateuch gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel — im Jahre 444 bekannt geworden, bis dahin unbekannt gewesen ist.“ Es sieht jeder ein, dass der in Parenthese enthaltene Satz W.'s die Behauptung, die im Hauptsatze aufgestellt wird, aufhebt und widerlegt; wie nun W. seine These in vollem Umfange aufrecht halten kann, ist mir unbegreiflich.

Auch Dillmann (III 674) stimmt meinem Urtheil bei. Nachdem vorher (S. 672 ff.) nachgewiesen wurde, dass Esra's Gesetzbuch (wie Wellh. zugegeben) den ganzen Pentateuch enthielt, fährt Dillmann fort: „Hiernach erledigt sich auch die Frage nach der Neuheit des Esragesetzbuches. Wenn nämlich damit gemeint sein soll, dass materiell der Inhalt desselben der Gemeinde oder ihren Leitern bis dahin unbekannt gewesen sei, so ist sie jedenfalls zu verneinen, schon darum weil auch IE und D darin war, und mit diesem in Jerusalem schon vor Esra irgend welche Bekanntschaft gewesen sein muss (vgl. z. B. Neh. 1, 8f. und D 30, 1—5; Esra 9, 1ff.; 10—12 und D 7, 2ff.). Will man aber die Neuheit auf die im Pentateuch enthaltene „anderweitige Thora“ mit Ausschluss des D beschränken (Wellh. Prolog. 434), so ist zu bemerken, dass in Neh. 8—10 von einer solchen Unterscheidung keinerlei Andeutung ist, vielmehr es sich um die gesammte Thora (Neh. 10, 30) handelt, und dass in Stellen wie Esra 2, 36—40; 63 (Neh. 7, 39—43; 65) Neh. 6, 10f. 12, 35; 41; Haggai 2, 11 Bekanntschaft mit Gesetzen des priesterlichen Theils des Pent. schon vor dem Neh. 8—10 beschriebenen Act sich zeigt.“ — In ähnlicher Weise urtheilt auch Baudissin (Einl. S. 195 ff.), dass bei der Annahme zu verbleiben sei, dass die Gesetzesverlesung unter Esra das Gesetz der priesterlichen

Schrift in einer Linie mit anderen Gesetzen publicirte, die schon längst vorhanden und auch bekannt waren. Es handelt sich also, mindestens zum Theil, nicht um die Publicirung einer neuen, eben erst erstandenen Gesetzgebung. So Baud. — Wir fügen noch hinzu dass, da von zweierlei Thorot dort nicht die Rede sein kann, vielmehr das ganze Volk und Esra nur eine Thora Gottes kennen, so muss jeder zugestehen, dass damals überhaupt keine neue Thora, sondern nur die alte längst als von Gott durch Mose gegeben anerkannte Thora publicirt worden sein kann, und keiner der damaligen Zeitgenossen hatte auch nur den geringsten Verdacht, dass die vorgelesene Thora eine andere Thora als die mosaische sei. Dies ist aus der ganzen Erzählung so klar ersichtlich, dass darüber gar nicht diskutiert werden sollte.

Der PC und die nachexilischen Verhältnisse.

Nachdem wir nachgewiesen, dass der PC nicht erst in der in Neh. 8—10 beschriebenen Volksversammlung eingeführt, sondern dass dieser Codex sowohl als die übrigen Theile des Pentateuchs damals als die alte von Gott gegebene Thora angenommen wurden; so wäre eigentlich nach der Ansicht der neueren Schule indirect die Authentie des PC erwiesen. Denn da hiernach die Geschichte sonst von der Einführung des PC zu irgend einer Zeit vor oder nach dem Exile nichts weiss, so muss diesem Gesetzbuch die Stelle angewiesen werden, welche die Thora und das Buch selbst fordert, nämlich der Anfang der israelitischen Geschichte. Wenn aber Wellh. es unbegreiflich findet, dass der PC vor dem Exile existirt habe und latent und unwirksam geblieben sein sollte, so dürfte es als noch viel unbegreiflicher erklärt werden, dass ein solches Gesetzbuch latent und ganz unbemerkt in die Geschichte eingetreten sein könnte. Dies gibt auch Holzinger zu. Er sagt (S. 429): P ist die Grundlage des späteren Judenthums geworden. Ein Corpus von derartiger Bedeutung schleicht sich nicht wohl stillschweigend ein. Vielmehr so gut, wie dies beim D geschehen ist, kann für P erwartet werden, dass diese Gesetzgebung durch irgend einen öffentlichen Act ausdrücklich und feierlich eingeführt wurde“. Er will darauf in Neh. 8—10 diesen Act finden. Da es nun aber damit nichts ist, so kann dieser feierliche Act kein anderer als die feierliche Gesetzgebung am Sinai mit der darauf erfolgten Promulgation der anderen Gesetze durch Mose sein. Um

indessen dies noch mehr zu erhärten, dass die Abfassung des PC nach dem Exile ein Ding der Unmöglichkeit ist, wollen wir noch an mehreren eclatanten Beispielen zeigen, wie die Gesetzgebung des PC für die nachexilische Zeit ganz unpassend erscheint und unmöglich für diese Zeit concipirt sein kann. Betrachten wir zuerst im PC

a) die Bundeslade.

Auch in den übrigen Theilen des Pentateuchs, in IE und D wird die Bundeslade erwähnt, aber nirgends erscheint sie als ein solcher wichtiger Cultusgegenstand wie im PC. Sie ist das erste heilige Geräth, das Gott anzufertigen befiehlt (Exod. 25, 10ff); über der Lade ruht die *כַּפֹּרֶת* mit den beiden Cherubim, wo die Gegenwart Gottes sich offenbart (Exod. 25, 22; Num. 8, 89) und am heiligsten Tage des Jahres die grosse Sühne vollzogen wird (Lev. 16, 13ff.). Die heilige Lade musste stets mit Tragestangen versehen sein (Exod. 25, 15); vermittels derselben von den Leviten getragen werden, nachdem die Priester mit besonderer Sorgfalt die Lade verhüllt hatten (Num. 4, 5; 15). — Nun wird es doch allgemein zugestanden, dass lange vor der Zerstörung des ersten Tempels die Lade mit den Gesetzestafeln nicht mehr im Heiligthum war, dass man bei der Erbauung des zweiten Tempels nicht daran dachte, auch eine heilige Lade in das Allerheiligste zu setzen (vgl. Jer. 3, 16); dass daher die Sühne am Versöhnungstag nicht mehr an der Kapporet vollzogen ward, sondern an dem *אֵבֶן שֹׁהֵת*, der die Stelle des *אֲרוֹן* einnahm (Mischna Joma 5, 2). Wozu hat also der Verf. des PC die heilige Lade in sein Gesetz aufgenommen; und wenn er schon, um seinem Werke ein archaisches Gepräge zu geben, über die Herstellung derselben zu berichten veranlasst sein mochte, was konnte ihn bewegen, die grosse Sühnefeier des Versöhnungstages mit einem heiligen Geräthe in Verbindung zu setzen, das zu seiner Zeit nicht mehr existirte und dessen Herstellung gar nicht beabsichtigt war; so dass durch den Mangel dieses wichtigsten Sühnegeräths die ganze Sühnefeier in Frage gestellt hätte werden können? Oder warum dachten die Propheten und die Priester am Anfang des zweiten Tempels nicht daran, neben dem Tempel auch die Bundeslade mit der Kapporet wieder herzustellen, wenn wirklich in der damaligen Zeit der PC verfasst worden wäre, in welchem jenen heiligen Geräthen eine solche Wichtigkeit zukommt? — Auf diese Fragen wird man bei den Anhängern der

neuen Schule vergebens eine Antwort suchen: sie würden auch nur mit leeren Ausflüchten darauf entgegnen können. (Vgl. Klosterm. Neue kirchl. Zeitschrift 1897 S. 358).

b) Urim und Tummim und Salbung des Hohenpriesters.

Ueber die Herstellung der Urim und Tummim und deren Zweck wird nur im PC (Exod. 28, 30) Mittheilung gemacht. Zwar wird dort nicht gesagt, worin die Urim und Tummim bestanden; dennoch aber wird deren Zweck genau bestimmt, wenn gesagt wird: „Aaron soll (vermittels dieser U. und T.) die Entscheidung der Kinder Israel beständig vor dem Ewigen auf seiner Brust tragen.“ Deutlicher heisst es in Num. 27, 21 (bei PC): „Vor den Hohenpriester Eleazar soll er (Josua) hintreten, und dieser soll für ihn die Entscheidung der Urim vor dem Ewigen erfragen; nach dessen Ausspruch sollen Josua und alle Israeliten und die ganze Volksvertretung aus- und eingehen“. Die U. und T. waren also dazu bestimmt, den Willen Gottes mittels des Hohenpriesters den Häuptern des Volkes zu übermitteln, nach dem sie sich in allen wichtigen Dingen zu richten haben. Man sieht, der Verf. des PC hätte über die U. und T. noch mehr mittheilen können, wenn er es nicht vorgezogen hätte, diese heilige Institution in geheimnisvolles Dunkel zu setzen.

Die Befragung der U. und T. kommt in der Richterzeit und zur Zeit der ersten Könige Saul und David oft in der Bibel vor, wobei dieselben manchmal ausdrücklich genannt werden (1. Sam. 28, 6 und LXX zu 1. Sam. 14, 41), zumeist aber unter dem Ausdruck שאל בר stillschweigend gemeint sind (Richter 1, 1; 20, 18; 23; 27; 1. Sam. 10, 22; 14, 37; 22, 10; 13; 15; 23, 2; 4; 9ff. 30, 8; 2. Sam. 2, 1; 5, 19; 23). Nach David hört man nichts mehr von den U. und T. Ob mit dem אמר in Hosea 3, 4 die U. und T. verbunden zu denken sind, ist fraglich (vgl. Nowack das.) Jedenfalls werden im Segen Mose's (Deut. 33, 8) die U. und T. dem Priesterstamme zugewiesen.

Nun ist es entschieden, dass nach dem Exile und zur Zeit des zweiten Tempels die U. und T. nicht mehr existirten, und eine Frage, für die man eines göttlichen Bescheides bedurfte, musste einstweilen ad acta gelegt werden, „bis ein Priester bei Urim und Tummim erstehen wird“ (Esra 2, 63; Neh. 7, 65). Wenn demnach der PC erst im Exil verfasst worden wäre, so würde der Verfasser, der doch nach der Kritik ein Priester war, das Interesse der Priester

stets im Auge hatte und besonders das Ansehen des Hohenpriesters zu erhöhen beabsichtigt haben sollte, doch nicht den Hohenpriester als den Träger der U. u. T. dargestellt haben, der er doch zu seiner Zeit nicht war und durch diesen Defect doch in Gefahr stand, sein ganzes Ansehen zu verlieren, ja sogar die Frage anzuregen, ob überhaupt ein Hoherpriester, der nicht im Stande ist, durch die U. und T. göttlichen Bescheid zu ertheilen, noch befugt ist, als Hoherpriester zu fungiren, und ob es nicht gerathen sei, auch mit der Einsetzung eines Hohenpriesters zu warten, „bis ein Priester bei Urim und Tummim erstehen wird.“

Ebenso wichtig, wie die U. u. T., ja noch wichtiger für die Stellung des Hohenpriesters erscheint im PC die Salbung mit dem heiligen Salböl. Die erste Weihe wurde nach dem PC allen Priestern (Aaron u. seinen Söhnen) durch das heilige Salböl zu Theil (Exod. 30, 30); später aber wird nur der jeweilige Hohepriester an Stelle seines Vaters gesalbt (Lev. 6, 15; 16, 32; 21, 10). Diese Salbung erscheint als ein nothwendiges Erfordernis für den Hohenpriester, denn er führt danach den Titel *כהן המשיח* (Lev. 4, 3 ff.; 16; 6, 15). Nun wird aber zur Zeit des zweiten Tempels an eine Salbung des Hohenpriesters nicht gedacht, obgleich in einem prophetischen Gesichte bei Zacharia (4, 14) der Fürst und der Hohepriester, in Erinnerung an die in früheren Zeiten geübte Zermonie der Salbung, *שני בני היצור* genannt werden¹⁾. Nach der jüdischen Tradition gehören die Bundeslade, die U. u. T. und das heil. Salböl zu den 5 Dingen, durch die der erste Tempel vor dem zweiten ausgezeichnet war (vgl. Jer. Taanit II, 1, 65a und Parallelstellen). Nach einer Baraita (Horajot 12a u. P.) soll der König Josia das heil. Salböl verborgen haben. Wieder ist es undenkbar, dass ein Verf., der im Exile geschrieben hat, die Salbung des Hohenpriesters als ein Erfordernis für dessen Würde hingestellt hätte, da man damals an eine Vollziehung dieser Zermonie nicht dachte.

c) Die Function der Leviten!

Die Art und Weise, wie der PC über die Function der Leviten Vorschriften ertheilt, harmonirt ganz und gar nicht mit den Functionen, welche dieser Stand nach dem Exile ausübte. Im PC

¹⁾ Nebenbei bemerkt, beweist diese Stelle in Zacharia, dass in alter Zeit der Hohepriester ebenso wie der König gesalbt wurde. Da nun die Salbung des Hohenpriesters nur im PC vorgeschrieben wird, so ist auch diese Stelle ein deutlicher Protest gegen die neue Schule, welche den PC vom Jahre 444 datirt.

wird den Leviten nur die Befugniss zugetheilt, die Stiftshütte zu transportiren (Num. c. 4), um das Heiligthum als Wache zu lagern und dort allerlei Dienste als Gehülfen der Priester zu verrichten (Num. 3, 6 ff.). Specielles über diese Dienstverrichtungen ist nicht angegeben; auch ist nicht bestimmt, welche Dienste sie zu übernehmen haben, wenn das Heiligthum einmal stabil geworden sein wird. Schon dadurch ist der nachexilische Ursprung dieser Gesetzgebung ausgeschlossen. Welche Tendenz sollte ein Gesetzgeber dieser Zeit verfolgt haben mit dem Berichte, dass die Leviten einst jene Obliegenheiten zu erfüllen hatten, die jetzt für sie keinerlei Werth haben?

Dagegen ist im PC keine Spur zu finden von all den Obliegenheiten, die nach dem Propheten Ezechiel und nach den Berichten der nachexilischen Schriften den Leviten in jener Zeit zugetheilt worden sind. Nach Ez. c. 44 hatten die Leviten Ganzopfer und Mahlopfere für das Volk zu schlachten (v. 11) und letztere für das Volk zu kochen (v. 24). Von diesen Verrichtungen der Leviten weiss der PC nichts; vielmehr kann nach dem Opfersetze in Lev. 1—7 jeder Israelit das Opfer schlachten und kochen. Destomehr muss jener Gebrauch nach dem Exile praktisch ausgeübt worden sein, da in der Chronik derselbe als in Geltung befindlich schon vor dem Exile vorausgesetzt wird (vgl. 2. Chron. 30, 17; 35, 11 ff.). Nach diesem Buche gehörte seit der Zeit Davids auch das Backen der Speiseopfer zu den Geschäften der Leviten (1. Chron. 23, 25 ff.).

Auffälliger, wäre noch das Stillschweigen des PC über eine der wichtigsten Obliegenheiten der Leviten, nämlich über die Pflege des Tempelgesanges¹⁾. Nach 1. Chron. 25, 1 ff. hat David die Tempelmusik organisirt. Dass es bereits zur Zeit des ersten Tempels berufsmässige Tempelsänger gegeben hat, beweisen unter anderem Ps. 137 und Ez. 40, 44 f. Dass diese Leviten waren, berichtet nicht nur die Chronik, sondern auch die Bücher Esra und Nehemia an unzähligen Stellen (vgl. besonders Esra 3, 10)²⁾. So wäre es denn

¹⁾ Noch mehr; im PC (Num. 10, 8; 10) wird geboten, dass die Priester bei den Opfern an den Festtagen mit den Trompeten blasen sollen; dagegen wird dort von dem Gesang und dem Spiele der Leviten mit keinem Worte gesprochen. Wie erklärt sich dies, wenn der PC erst nach dem Exile verfasst worden wäre?!

²⁾ Vgl. Magazin 1890 S. 83 ff., wo die Hypothese (s. Kuenen Einl. S. 283) Vogelsteins, dass die Sänger und die Thorhüter erst in späterer Zeit levitirt

ganz unerklärlich, dass der PC über diese Function der Leviten gar nichts berichtete, falls dieses Buch erst nach dem Exile entstanden wäre¹⁾.

d) Verhältnis zwischen Priestern und Leviten.

Entschiedene Einsprache gegen die Wellhausen'sche Ansicht erhebt das vom PC bei der Ausstattung des Klerus angeordnete Verhältnis zwischen Priestern und Leviten. Zur Zeit des Exils ist wahrscheinlich die Anzahl der Leviten nicht grösser als die der Priester gewesen, wie dies Wellhausen selbst (Gesch. Isr.¹ S. 152 Anm.) zugibt²⁾. Ja bei der Rückkehr aus dem Exil kamen 4289 Priester und nur 341 Leviten mit den Exulanten. Nun verordnet aber PC, den Leviten 48 Städte als Wohnsitze anzuweisen. Wie viel davon den Priestern gehören sollen, wird in der Thora nicht bestimmt. Doch in Josua c. 21 wird erzählt, dass den Priestern 13, den übrigen Leviten aber 35 Städte gegeben wurden. Diese Vertheilung ist keineswegs mit der Anzahl der Leviten und Priester während des Exils und mit der Vertheilung des Ezechiel in Einklang zu bringen. Noch mehr aber spricht die Vertheilung des Zehnten unter die Priester und Leviten im PC gegen die Annahme, dass dieser der Zeit des Exils entstammt. Der Zehnt ist als das Haupteinkommen der Priester zu betrachten. Er heisst daher ihre נְהִלָּה (Num. 18, 21; 24), weil er ihnen anstatt des Grundbesitzes gegeben wurde³⁾. Nun aber erhalten von diesem Zehnten die Leviten neun Theile und die Priester nur einen Theil. Dazu kommt noch, dass der den Leviten verbleibende Zehnt ihnen unbeschränkt zur Verfügung steht, „wie der Ertrag der Tenne und der Kelter“, während der Priesterantheil heilig ist und nur von Priestern und

worden seien, hinreichend widerlegt ist. Ueber die Sorgfalt, mit der die Genealogieen geführt wurden, vgl. Esra², 62.

¹⁾ Vgl. Arachin 11af. u. Sifre Num. 116.

²⁾ Dies ergibt sich auch aus Ez. 45, 3-5; 48, 10; 13. Vgl. v. u. „über die Ausstattung des Klerus“.

³⁾ Da der Stamm Levi nach den Zählungen in Num. kaum den dreissigsten Theil von ganz Israel ausmachte, so erscheint der Zehnt als eine verhältnismässig zu grosse נְהִלָּה, wenn derselbe auch nur von Korn, Obst und Oel in der Thora vorgeschrieben ist. Es ist aber dabei in Betracht zu ziehen, dass nach dem Gesetze die Absonderung des Zehnten der Gewissenhaftigkeit des Einzelnen allein überlassen ist und vorauszusehen war, dass Viele die Pflicht nicht erfüllen werden, wie dies sogar noch zur Zeit des zweiten Tempels der Fall war (vgl. den Mischna-Traktat Demmai).

deren Angehörigen in Reinheit verzehrt werden darf. Offenbar geht also PC von der Voraussetzung aus, dass die Leviten viel zahlreicher sind, als die Priester, und deshalb von den der Priesterschaft zugewiesenen Wohnsitzen und Einkünften den bei weitem grössten Theil beanspruchen. Auch bei der Vertheilung der Hebe von der Kriegsbeute erhalten die Leviten zehnmal so viel als die Priester (Num. 31, 28—30). Als später nach dem Exil das Verhältniss sich umgekehrt gestaltete, dass die Priester die Leviten an Zahl übertrafen, wurde die Einrichtung getroffen, dass der Zehnt auch den Priestern gegeben werden sollte (vgl. Jebamot 86b; Philo II, 391; Josephus ant. IV, 4, 3; das. XX, 8, 8; 9, 2; vita 12). Dennoch aber finden wir in der Urkunde, in welcher die Israeliten sich zur Erfüllung der Thoragesetze verpflichteten, die Bestimmung über den Zehnten gerade so, wie sie im PC vorgeschrieben ist (Nehem. 10, 38f.). Obwohl diese für die damaligen Verhältnisse nicht passte, wagte man dennoch nicht das Thoragesetz anzutasten, und erst später mussten im praktischen Leben den Verhältnissen Concessionen gemacht werden¹⁾. Jedenfalls sprechen diese Umstände entschieden gegen die Annahme, dass der PC erst im babylonischen Exil entstanden sei.

e) Die nachexilischen Verhältnisse und die anderen Gesetze des PC.

Noch bei Vergleichung so mancher anderen Gesetze des PC zeigt sich dem Beobachter eine solche Divergenz derselben von den nachexilischen Gepflogenheiten, dass eine nachexilische Datirung jenes Gesetzbuches gänzlich ausgeschlossen erscheint. Im PC beträgt die jährliche Tempelsteuer einen halben Schekel (Exod. 30, 13 ff.; vgl. 2. Chron. 24, 5; 6; 9). In der Urkunde Neh. 10, 33 verpflichtet sich dagegen das Volk nur zu einer Abgabe von $\frac{1}{3}$ Schekel. — In Neh. 10, 35 und 13, 31 wird grosses Gewicht darauf gelegt, dass regelmässige Holzopfer an das Heiligthum abgeliefert werden. Von welcher Bedeutung diese Holzopfer während der Zeit des zweiten Tempels waren, bekundet das Holzfest am 15. Ab, worüber

¹⁾ Wie es scheint, ist schon zur Zeit des Propheten Maleachi der Zehnt den Priestern gegeben worden; denn dieser Prophet sagt (3, 10): „Bringet allen Zehnten in den Tempelschatz“, während nach der Urkunde in Neh. 10, 39 nur der zehnte Theil des Zehnten in den Tempelschatz gebracht werden sollte: vgl. auch Neh. 12, 44 u. 13, 5; 11. Allerdings hat man nach 2. Chr. 31, 11f. schon zur Zeit Hiskia's die Zehnten in die Tempelhallen zur Aufbewahrung gebracht.

in der Fastenrolle c. 5 ausführlich berichtet wird (vgl. Josephus, jüd. Kr. II, 17, 6 und Mischna Taanit 4, 6). Nun betont wohl der PC (Lev. 6, 2 ff.) mit besonderem Nachdruck, dass ein beständiges Feuer auf dem Ganzopferaltar brennen solle; allein der Holzopfer-spenden geschieht mit keiner Silbe Erwähnung. — Das Dienstalter der Leviten wird im PC einmal (Num. 4, 3) vom 30. Jahre, das andere Mal (Num. 8, 23 ff.) vom 25. Jahre an gerechnet, was von unseren Weisen dadurch ausgeglichen wird, dass 5 Jahre für die Lehrzeit bestimmt werden (Chullin 24a und Sifre Num. 62). Nach dem Exile aber begann das Dienstalter der Leviten mit dem 20. Jahre: vgl. Esra 3, 8, welche Einrichtung nach der Chronik (I 23, 24; II 31, 17) von David herrührt¹⁾. Was hätte den PC, wenn er nach dem Exile geschrieben hätte, veranlassen können, das Dienstalter der Leviten früher anzusetzen, als es zu seiner Zeit in der Praxis bestand? — Wir haben oben (S. 63 f.) gezeigt, wie nach der Rückkehr der Exulanten die Hauptsorge der Leiter der neuen Gemeinde darauf gerichtet war, das Connubium mit den ausländischen Völkern zu verhindern. Wir haben ferner (S. 68) klar dargelegt, dass sich im PC keine Spur eines Verbotes des Connubiums mit den ausländischen Völkern entdecken lässt. Wäre es nun möglich, dass ein nach-

¹⁾ Kuenen (§ 11 Anm. 4 und § 15 Anm. 28) will diese Erscheinung in folgender Weise erklären: Num. 8, 23 ff. ist eine spätere Modification von Num. 4, 3; die geringe Anzahl der Leviten (vgl. Esra 2, 40; Neh. 7, 48; Esra 8, 15 ff.) machte diese Aenderung nöthig. In noch späterer Zeit gab derselbe Umstand Anlass, sie bereits mit dem 20. Jahre ihren Dienst antreten zu lassen. Diese Bestimmung konnte aber nicht mehr in das Gesetz aufgenommen werden und wird daher 1. Chron. 23, 24 ff. auf David zurückgeführt. So Kuenen. — Dagegen sei nur folgendes eingewendet: 1) Wenn man es für nöthig befunden hätte, die Bestimmung in Num. 4, 3 zu ändern, so hätte man einfach die Zahl dort geändert, aber nicht ein anderes Gesetz eingeschoben, das mit dem ersten im Widerspruch steht. Das wäre widersinnig! Wer mit der talmudischen Ausgleichung sich nicht zufrieden gibt, kann mit Hengstenberg (Bett. III 392 ff.) annehmen, die erste Bestimmung gelte für das Tragen der Stiftshütte in der Wüste, die zweite für die Folgezeit. — 2) Ganz in der Luft steht die Hypothese, dass man später (nach dem Abschluss des Pent.) zur Zeit des 2. Tempels eine neue Aenderung für nöthig fand; denn daran ist nicht zu denken, dass die Zahl der Leviten sich später noch mehr verminderte. Eher ist anzunehmen, dass später, nachdem die Verhältnisse in Palästina sich consolidirt hatten, noch mehr Leviten aus Babylonien nach Palästina gezogen sind. Für Kuenen ist seine letztere Hypothese um so unwahrscheinlicher, als er in § 11 Anm. 15 annimmt, dass später die Sänger und Thürsteher, die Anfangs von den Leviten unterschieden wurden, zu Leviten geworden sind; dadurch ist doch die Zahl der Leviten gewiss bedeutend vermehrt worden. Vgl. auch Dillmann zu Num. 8, 23 ff.

exilischer Gesetzgeber diese wichtige Tages- und Lebensfrage des Volkes Israel in seinem Gesetzbuche ganz und gar nicht berücksichtigt hätte? Der PC, der die Ehegesetze in 2 cc. (Lev. 18 u. 20) behandelt, der in Lev. 21 besondere Ehegesetze für die Priester gibt, sollte zur Zeit, wo die Priester ausländische Frauen geheirathet hatten (Esra 10, 18), wo der Prophet Maleachi gegen Alle, die sich mit „Töchtern eines fremden Gottes“ vermählen, ein Verdammungsurtheil ausspricht (Mal. 2, 11 f.) — in dieser Zeit sollte ein theokratischer Gesetzgeber kein Wort dafür haben, die Ehen mit den Ausländerinnen zu verbieten?! Dies ist undenkbar! Und dieser Umstand allein verbietet entschieden, die Entstehung des PC in die nachexilische Zeit zu setzen.

Der Ort des Gottesdienstes.

Nachdem wir einige schwerwiegende Beweise gegen die Graf-Wellhausen'sche Ansicht vorgebracht haben, gehen wir an die Prüfung der Gründe, welche die Anhänger jener Hypothese als Hauptstützen derselben beigebracht haben. Wir folgen dabei dem Gedankengange Wellhausens, der in seiner „Geschichte Israel's“ zuerst (S. 17—174) „die Geschichte des Cultus“ darstellt und dabei zu dem Resultat gelangt, dass in der Aufeinanderfolge der Schichten der Pentateuchischen Gesetzgebung IE die erste, D die zweite und PC die letzte Stelle einnehme. Dies sollen zuvörderst die Bestimmungen über den Ort des Gottesdienstes beweisen. Wellhausen meint, für die älteste Periode der israelitischen Geschichte vor dem Tempelbau lasse sich nicht die Spur von einem ausschliesslich berechtigten Heiligthume auffinden; für diese Periode lasse selbst die letzte (deuteronomische) Bearbeitung der historischen Bücher die Vielheit der Altäre und der heiligen Orte unbeanstandet. Der Tempel Salomo's sei zwar nach dem Verfasser der Königsbücher von vornherein in der Absicht gebaut worden, dass nun alle anderen Opferstätten aufhören sollten; diese Auffassung sei aber unhistorisch, da die Höhen bis auf Josia nicht beseitigt wurden und noch Elias die Zerstörung der Gottesaltäre als den höchsten Frevel bezeichnete (1. Kön. 19, 10; 14). Erst im 18. Jahre des Königs Josia (621 vor) fiel der erste schwere Schlag gegen die localen Opferstätten. Die neuen Anordnungen, durch den Sturz Samariens und durch das Wirken der grossen Propheten vorbereitet, hatten einen schweren Kampf zu bestehen und wären schwerlich

durchgedrungen, wenn nicht das Exil den Zusammenhang mit der Vergangenheit gänzlich gelöst hätte. Der aus dem Exile zurückgekehrten Gemeinde waren die alten Bamoth gleichgiltig, und es galt als selbstverständlich, dass der eine Gott nur eine Anbetungsstätte haben dürfe. — Den drei Entwicklungsstufen der Geschichte entsprächen auch die drei Schichten des Pentateuchs. In IE sei die Vielheit der Altäre gestattet (Exod. 20, 24—26), wie ja dort auch die Patriarchen an vielen Orten Altäre gründen. Das Deuteronomium kämpfe dagegen an und gebiete wiederholt die Einheit des Heiligthums; dies sei der Standpunkt der Josianischen Reformation. Der PC dagegen setze die Centralisation des Cultus voraus und trage sie vermittels der Stiftshütte (die nach Wellhausen wie nach Graf nie existirt haben soll) in die Urzeiten zurück; dies solle dem Geiste der nachexilischen Zeit entsprechen. — So die Darstellung von Wellhausen. — Betrachten wir nun

a) den PC und die Einheit des Cultus.

Ist die Auseinandersetzung W.'s richtig? Ist es wahr, dass der PC, an und für sich betrachtet, von der Voraussetzung ausgehe, dass die Einheit des Heiligthums seit der Urzeit ununterbrochen bestanden habe? Mit anderen Worten, hat PC mit der Darstellung der in der Wüste durch die Stiftshütte hergestellten Einheit des Heiligthums die Tendenz, zu berichten, dass dieser Zustand seit jener Zeit ununterbrochen fortgedauert habe? Zur Beantwortung dieser Frage im verneinenden Sinne genügt folgende Betrachtung. Nach Lev. 17 ist nicht nur jedes Opfer, sondern auch jede profane Schlachtung ausserhalb der Stiftshütte (dem Centralheiligthum der Wüstenzeit) verboten. Dass Lev. 17, welches die Wellhausen'sche Schule, als zum Heiligkeitsgesetz (H) gehörig, vom Kern des PC, der priesterlichen Grundschrift (Pg), abtrennt, dennoch in Bezug auf das Verbot der profanen Schlachtung in der Wüste mit Pg in Uebereinstimmung ist, wurde bereits oben zu wiederholten Malen nachgewiesen, vgl. (S. 8, 16, 22 ff.). Es ist ferner oben klar bewiesen worden, dass die Annahme der Wellhausen'schen Schule, dass in den verdeuteronomischen Zeiten in Israel jede Schlachtung Opfer sein musste, gänzlich unhaltbar ist; vgl. S. 9 ff. Jedenfalls wäre ein solcher Brauch mit der Verordnung der Einheit des Heiligthums in keiner Weise vereinbar, wie auch von dieser Schule zumeist zugestanden wird. — Hiernach muss man aber auch zugestehen, dass der PC, obwohl er geschichtlich

für die Zeit des Wüstenzuges die Einheit des Heiligthums voraussetzt, dennoch für die Zeit des Aufenthalts im Lande diese nicht gesetzlich gefordert haben kann, da ja das Schlachten ohne zu opfern verboten wird und man unmöglich jedesmal zum Nationalheiligthum wandern konnte, so oft man Fleisch geniessen wollte.

Man ist vielmehr vollkommen berechtigt zu der Meinung, dass der PC sich in Bezug auf die Einheit des Gottesdienstes im heiligen Lande indifferent verhalte¹⁾. Es wird allerdings da erzählt, dass in der Wüste eine Stiftshütte errichtet wurde, aber nirgends leuchtet hervor, dass damit die Cultuseinheit bezweckt war. Der vorherrschende Name der Stiftshütte *אהל מועד* oder *אהל העדות* bedeutet nach der authentischen Erklärung in Exod. 25, 22 „Offenbarungszelt“. Die Bundeslade mit den „Tafeln der Offenbarung“ war der Mittelpunkt und die Seele des ganzen Heiligthums und wird auch allem Anderen vorangestellt. Der Opferaltar kommt erst in letzter Reihe (Exod. 27). Von einem ständigen Opfercultus während des vierzigjährigen Aufenthalts in der Wüste weiss der PC nichts. Nur zur Einweihung des Heiligthums werden Opfer dargebracht. Später ist nur einmal von Räucherwerkopfern die Rede (Num. 16). Die Stiftshütte dient auch nach dem PC in der Wüste hauptsächlich als Offenbarungszelt, wo Gott dem Mose die Gesetze offenbart (Exod. 25, 22; Num. 7, 89 u. a.) und oft in der Wolke seine Herrlichkeit dem ganzen Volke sichtbar werden lässt (Num. 9, 15; 17, 7). Aber IE kennt ja auch ein Ohel-Moëd, das dieselbe Bestimmung hatte. Auch dies war ein Offenbarungszelt, bei dem Gott in einer Wolke erschien (vgl. Exod. 33, 7—11; Num. 11, 16; 12, 5; Deut. 31, 14f). Wie bereits oben S. 58 bemerkt, soll nach Wellh. auch dieses Offenbarungszelt die Lade in sich geborgen haben, und soll zwischen Exod. 33, 6 und 33, 7 von der Herrichtung der Lade und des Zelttes erzählt worden sein. Wenigstens erzählt auch das Deut. von einer Lade aus Akazienholz (10, 3), ebenso wie PC (Exod. 25, 10). Bei allen den Differenzen nun,

¹⁾ Josua 22, 9—34 gehört also nicht zu PC, wie Wellh. (Jhrbb. f. d. Th. XXI 601) meint. Der Erzähler steht dort vielmehr in Bezug auf die Einheit des Heiligthums auf deuteronomischem Boden (vgl. Kuenen, Einl. S. 326 und Dillmann zur Stelle), s. w. u. „Deut. u. d. Cultuseinh.“ Wir haben in Jos. 22 nur an Entlehnungen aus PC zu denken, wie bei 1. Kön. 7, 14 (vgl. Exod. 31, 3ff.) und 1. Kön. 8, 7 (vgl. Exod. 25, 20). Auch aus anderen Schriftstellen hat Jos. 22 entlehnt, z. B. v. 19 aus Num. 14, 9; v. 18 aus Num. 32, 15; v. 20 aus Josua 7, 1.

die zwischen dem Ohel-Moëd des IE und dem des PC obwalten¹⁾, haben doch beide das Gemeinsame, dass sie als die einzigen Heiligthümer Israels in der Wüste gelten und dass neben ihnen kein anderes Heiligthum existirt. Wenn in Exod 17, 15 und 24, 4 Mose einen Altar baut, so geschieht dies vor der Errichtung des Ohel-Moëd; nachher ist dieses das einzige berechnigte Heiligthum, und es ist auch in IE von keinem anderen Heiligthume ausser dem Ohel-Moëd die Rede. — Und dennoch ist im eigentlichen Deuteronomium dasselbe mit keiner einzigen Silbe erwähnt! Wenn nun Wellh. (Gesch. Isr. S. 52) gegen die Stiftshütte des PC mit der Bemerkung zu Felde zieht, dass sie dem Deut., falls es sie gekannt hätte, um der Idee der Cultuseinheit willen sehr willkommen sein musste; so wäre dasselbe auch gegen das Ohel-Moëd des IE einzuwenden. Allein es scheint, dass im Deut. mit Absicht die Hütte der Offenbarung nicht erwähnt wird, weil die bewegliche Hütte, die leicht von Ort zu Ort transportirt werden kann, zu dem festen und unverrückbaren **מָקוֹם אֲשֶׁר יִבְרָח** des Deut.'s einen Gegensatz bildet (s. ob. S. 58). Daher sagt auch die talmudische Tradition sowohl im babylonischen Talmud (Sebachim 118a) als auch im Jeruschalmi (Megilla I 72c), dass in Schilo nicht die bewegliche Hütte, sondern ein festes steinernes Haus als Heiligthum diente, welches aber zur obern Bedeckung Teppiche hatte und deswegen bald **בֵּית** (Richter 18, 31; 1. Sam. 1, 7) bald **אֹהֶל** (Jos. 18, 1; 1. Sam. 2, 22; 2. Sam. 7, 6) genannt wird.

Es wird also durch die Stiftshütte an sich nicht die Einheit des Cultus für die Dauer festgesetzt. Während das Volk auf der Wanderung in einem Lager zusammenlebte, war die Einheit des Heiligthums selbstverständlich; für die Dauer aber war die Stiftshütte nicht gemacht, und sie hätte bei der Ansiedelung in Palästina eben so gut durch viele Heiligthümer wie durch ein einziges abgelöst werden können.

Allerdings bezweckte die Beschreibung der Stiftshütte und des damit verbundenen Opfercultus zu lehren, wie der Gottesdienst stets am **Hauptheiligthum** der israelitischen Nation einzurichten sei. Es ist aber auch nicht daran zu zweifeln, „dass sich während der Zeiten des gesunderen und stärkeren Volkslebens mitten in

¹⁾ Hierüber vgl. Klostermann: Die Heiligthums- und Lagerordnung in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1897 (VIII), 48—77; 228—253; 298—388. Vgl. ספרי וטא (Hdschr.) zu Num. 18,4: אמר ר' שמעון הא למדנו שהן שני אהלות אהל העבודות ואהל הדברות.

der Vielheit stets eine strengere Einheit des Religionslebens des Volkes durch ein grösseres Heiligthum herzustellen strebte (Ew., Alterthümer S. 146). Sehen wir auch vom Pentateuch und Josua ab, so ist es anderweitig sicher, dass der Tempel zu Schilo im Gebiete von Ephraïm als ein solches Hauptheiligthum galt. Nach den Ausdrücken, die Jeremia (7, 12) und der Verfasser des 78. Psalms (v. 60) davon gebrauchen, betrachteten sie ihn als das seiner Zeit einzig berechnete Heiligthum¹); aber auch die prophetischen Geschichtsbücher (oder wenigstens die letzte Redaction derselben) vertreten diese Ansicht durch Aussprüche in Richter 18, 31 und 1. Sam. 2, 28, und indirect dadurch, dass so lange die Bundeslade in Schilo sich befindet (im ganzen Richterbuche und 1. Sam. bis c. 9), der Bamah (במה) keine Erwähnung geschieht und ein Opfer ausserhalb Schilo's nur da als erlaubt erscheint, wo durch eine Thephanie oder durch Anwesenheit der Bundeslade der Ort geheiligt wird. Nach der Gefangennahme der Bundeslade durch die Philister wurde sie nicht wieder nach Schilo gebracht, entweder aus religiösen Gründen, weil man die Katastrophe als eine göttliche Verwerfung des silonensischen Heiligthums ansah (Ps. 78, 60), oder aus politischen Rücksichten, weil man gegen den Stamm Ephraïm, der während der Richterzeit eine gewisse Hegemonie in Israel behauptet zu haben schien (Richter 8, 1; 12, 1), eifersüchtig war. Die Bundeslade ward nicht mehr der Centralpunct des Gottesdienstes. Es erhoben sich allenthalben Bamah's die, wahrscheinlich auch, wie die späteren Synagogen, als Bethäuser dienten²). Das Hauptheiligthum war „die grosse Bamah“, wie sie erst zu Nob und dann zu Gibeon, beide im Stamme Benjamin, existirt hatte (1. Sam. 21, 7; 1. Kön. 3, 4). Nach der Erbauung des salomonischen Tempels war dieser ohne Zweifel als Hauptheiligthum anerkannt, welches erst nach der Theilung des Reiches von den Nordisraeliten mit den Tempeln zu Bethel und Dan vertauscht wurde. Nur in dem Hauptheiligthume

¹) Dass auch in der Thora (Gen. 49, 9) von diesem Centralheiligthum zu Schilo die Rede ist und dass dieser Ort wahrscheinlich in der Lebensgeschichte Jakobs eine wichtige Rolle gespielt hat, ist in der „Isr. Monatsschrift“ (Beilage zur „jüd. Presse“) 1884, S. 1f. nachgewiesen.

²) Hanna betete im Heiligthum zu Schilo (1. Sam. 1, 10). Später als die Bamah's entstanden, war neben dem Altar zum Opfern auch ein Haus, das wahrscheinlich zum Beten und zu heiligen Versammlungen diente; diese Häuser führten den Namen בתי הבמות (1. Kön. 18, 32; 2. Kön. 23, 19). Dieser Umstand mag vielleicht dazu beigetragen haben, dass auch fromme Könige diese Bamot geduldet, (vgl. hierüber Litteraturblatt der „jüd. Presse“ 1878, S. 21).

ward zu allen Zeiten ein regelmässiger Cultus gepflogen; dort brannte vor Gott das ewige Licht (1. Sam. 3, 3); dort stand beständig ein Tisch mit heiligen Schaubroten (1. Sam. 21, 7), und dort wurde auch das tägliche Brandopfer dargebracht (2. Kön. 16, 15). — Mit der Voraussetzung eines solchen Hauptheiligthums sind alle Gesetze des PC verständlich, ohne dass dabei die Privatheiligthümer, wo jeder Einzelne — nicht die Gemeinde — seine Opfer darbringen könnte, ausgeschlossen wären.

b) Das Deut. und die Cultuseinheit.

Erst das Deut. verbietet alle Heiligthümer ausser dem Centralheiligthum. Lev. 17, welches dasselbe vorschreibt, zeigt eben durch die Strenge, womit auch jede Schlachtung verboten wird, dass es auf keine dauernde Geltung Anspruch erhebt¹⁾. Denn schon nach der Eroberung des Ostjordanlandes und vielleicht schon während der unstillen Wanderungen in der Wüste that ein Jeder „was in seinen Augen recht war“ (Deut. 12, 8; oben S. 56). — Josua c. 22, das einen Cultus ausserhalb des silonensischen Heiligthums verpönt, kann demnach nur vom Standpunkte des Deuteronomiums und nicht von dem des PC ausgehen. Hier wird auch deutlich, wie in Jeremia 7, 12, der silonensische Tempel als derjenige Ort erklärt, den Gott zuerst erwählt hat und der unter dem **מקום אשר יבחר** des Deut.'s zunächst verstanden werden muss.

Aber auch das Deut., an und für sich betrachtet, muss unter dem nach eingetretener Ruhe zu bestimmenden **מקום אשר יבחר** zunächst an Schilo gedacht haben. Ausser Josua 22 und Jeremia 7, 12 spricht noch dafür Josua 9, 27, wo gesagt wird: „Josua setzte die Gibeoniter als Holzhauer und Wasserschöpfer an den **מקום אשר יבחר**“. Hier kann doch unter **מקום אשר יבחר** nur an Schilo gedacht worden sein; daher muss auch im Deut. der Ausdruck so verstanden werden²⁾. Unter dem Ausdruck **את שמו שם** oder **לשכן את שמו שם**, welcher dem „ausgewählten Orte“ gewöhnlich beigefügt wird (Deut. 12, 5; 11), ist sehr wahrscheinlich das Wohnen der Bundeslade an dem heiligen Orte zu verstehen³⁾. Die Bundeslade heisst: „die Lade

¹⁾ Das **חקת עולם וגו'** in Lev. 17, 7 kann sich daher nur auf das Verbot von **שחטו חוץ** (d. h. die Opfer ausserhalb des Heiligthums zu schlachten) beziehen, was von dem Lev. 17, 8 ff. gegebenen Verbote, die Opfer ausserhalb des Heiligthums darzubringen, verschieden ist, vgl. m. Comment. zur Stelle.

²⁾ Dieser Schluss ist auch dann berechtigt, wenn die Worte **אל המקום אשר יבחר** in Jos. 9, 27 mit Dillmann dem R^d zugewiesen werden.

³⁾ Gott offenbart sich zwischen den beiden Cherubim über der Bundeslade

Gottes, auf welcher der Name J. Zebaot, der bei den Cherubim thront, genannt wird* (2. Sam. 6, 2). Mit der Bundeslade hat somit Gott seinen Namen an den Ort hingesezt; demnach hat Gott seinen Namen zu allererst in Schilo wohnen lassen¹⁾.

Es hat also auch nach dem Deut. schon vor der Erbauung des salomonischen Tempels die Cultuseinheit zu Recht bestanden, und es muss angenommen werden, dass diese nur durch die Verwerfung Schilo's bis zur Erbauung des Tempels zu Jerusalem eine Unterbrechung erlitten hat. Die Stelle 1. Kön. 8, 16 muss so verstanden werden, dass Gott seit dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten keine Stadt erwählt hat, um dort (für die Dauer) ein Haus zu bauen (לִבְנוֹת בַּיִת), wo sein Name sein soll; Schilo galt in dieser Beziehung nur als ein Zelt (vgl. 2. Sam. 7, 6). Wenn nun Jos. 22, obwohl es viele Ausdrücke dem PC entlehnt, dennoch das Gebot des Deut.'s über die Cultuseinheit voraussetzt; so zeigt dies, dass zwischen Deut. und PC hierüber keine Differenzen obwalten, da letzterer durch den Bau der Stiftshütte und die Einführung des gesetzmässigen Opfercultus die Anordnungen des Deut. vorbereitet hat.

c) IE und die Geschichte betreffs der Cultuseinheit.

Wie verhält sich aber IE in dieser Beziehung zu D? Nach Wellb., sowie nach den meisten anderen Kritikern, wäre ein klaffender Widerspruch zwischen beiden, indem Exod. 20, 24 geradezu erlaubt, an allen Orten Altäre zu machen, was nach D verpönt ist. Allein da das Deut. sich zugestandenermassen überall mit IE bekannt zeigt und sich oft an dasselbe anlehnt (s. oben S. 46), so wäre ein solcher Widerspruch unbegreiflich, umso mehr da Deut. 27, 5—6 die Stelle Exod. 24, 25 citirt. Ferner setzt Exod. 34, 24 („Niemand wird dein Land begehren, wenn du hinaufziehst zu erscheinen vor dem Ewigen, deinem Gotte, dreimal im Jahre“) bestimmt die Cultuseinheit voraus. Exod. 21, 14 wird zwar der Altar als Asylstätte erwähnt, aber v. 13 werden dennoch andere

(Exod. 25, 22). Damit ist aber zugleich der Name Gottes mit der Bundeslade vereinigt, gleichwie mit dem Engel, der vor Israel einherzog (Exod. 23, 21). So wie dieser Engel galt auch der אֱלֹהִים als Vertreter der Person Gottes (vgl. Jos. 3, 10f.; 4, 7).

¹⁾ Wenn ferner in Jos. 21, 42 in einer Stelle, die Dillmann dem D zuweist, gesagt wird, Gott habe den Israeliten Ruhe von ringsum verschafft, so war ja nach D schon zur Zeit Josua's die Wahl der Stätte des Centralheiligthums erfolgt, da doch nach Deut. 12, 10f. sofort nach Eintritt der Ruhe die heilige Stätte erwählt werden sollte. Diese kann daher nur Schilo sein.

Asylstätten in Aussicht genommen, weil der eine Altar nicht hinreicht. Endlich ist noch zu beachten, dass das Gesetz auch in IE stets nur von einem Altar und nie von Altären Gottes spricht¹⁾, während es wohl von heidnischen Altären weiss (Exod. 34, 13), wie die Propheten von den vielen Altären Israels sprechen²⁾. Wir werden daher אָזְכִיר אֶת שְׁמִי (ich bringe meinen Namen in Erinnerung) in Exod. 20, 24 in dem Sinne nehmen müssen, in dem es die aram. Targumim fassen, die es mit אֲשֵׁרִי יְהוָה שְׁכִנְתִּי (ich lasse meine Herrlichkeit ruhen) wiedergeben. „Gott bringt seinen Namen dadurch in Erinnerung, dass er diesen Ort zu seiner Wohnung, zur Entfaltung seines Wesens wählt“ (Hengstenb. Auth. I S. 284)³⁾. Es wird demnach dieser Ausdruck, wie das לִשְׁכֵן שְׁמִי des Deut.'s, sich zunächst auf den Wohnsitz der Bundeslade beziehen, wodurch das Ruhen der göttlichen Herrlichkeit an dieser Stätte bezeugt wurde⁴⁾. Allerdings schliesst der Ausdruck auch allgemein jeden Ort ein, wo Gott durch eine besondere wunderbare Erscheinung seine Gegenwart bezeugt. Aber solche Theophanien waren Ausnahmefälle. In der Regel hat die Gegenwart der Bundeslade den Ort geheiligt und Altarbau und Opfer daselbst gestattet (vgl. Richter 20, 26f.). Der Ausdruck בְּכָל מְקוֹם⁵⁾ passt auch für den Wohnsitz der Bundeslade, da dieselbe von Ort zu Ort getragen werden konnte (vgl. וַאֲזַי מִתְהַלֵּךְ 2. Sam. 7, 6). — Das Deut. betont allerdings die strenge Einheit des Cultus und lässt die Möglichkeit eines anderen Opferaltars neben der Hauptcultusstätte nicht zu (12, 13)⁶⁾. Allein dies

¹⁾ Dies tritt besonders klar in Exod. 20, 24 hervor, wo unmittelbar vorher verboten wird, silberne und goldene Götter (in der Mehrzahl) zu machen, und gleich darauf der Altar (in der Einzahl) von Erde genannt wird. Würde IE mehrere Altäre zu den Opfern gestatten, so hätte er sicherlich hier vorgeschrieben: „Altäre von Erde sollst du mir machen!“

²⁾ Vgl. ferner über Exod. 20, 24 J. Robertson „Die alte Religion Israels“ (aus dem Engl. übers. v. Orelli) S. 297ff.

³⁾ Vgl. noch m. Comm. zu Lev. S. 262ff. und Rosin in der Jubelschr. zum 90. Geburtst. Zunz' (1884) S. 43.

⁴⁾ Erwähnenswerth ist, dass Sifre Num. 39 unsere Stelle auf den Segensspruch der Priester im Heiligthum bezieht, nach Num. 6, 27: „Sie (die Priester) sollen meinen Namen legen auf die Kinder Israel und ich werde sie segnen.“ Ueber die Correctur תּוֹכִיר statt תּוֹכִיר, vgl. m. Comment. z. St.

⁵⁾ Der Samaritaner hat dafür וּבְכָל מְקוֹם, allerdings eine Correctur!

⁶⁾ Man beachte aber, dass er durch den Zusatz אֲשֶׁר תִּרְאֶה nur die Orte verpönt, die man durch eigene Wahl als Opferstätten bestimmt, und mit Recht bemerkt dort Sifre, dass man wohl durch den Ausspruch eines Propheten ausserhalb des Heiligthums zu opfern veranlasst werden könnte.

hängt mit der Erwählung des Stammes Levi nach der Begebenheit mit dem goldenen Kalbe enge zusammen, als der Hang Israels zur Abgötterei eine Beschränkung der Cultusstätten erforderlich machte. Wird ja auch in Folge dieser Begebenheit die ursprüngliche Verordnung, dass alle Erstgeborenen geheiligt werden (Exod. 13, 2), dahin modificirt, dass die Leviten an die Stelle der Erstgeborenen treten (vgl. Exod. 32, 29; Num. 3, 12 f.).¹⁾

Es ist aber entschieden unbegründet die Behauptung der Kritiker, dass auch die Geschichtserzählung in IE der deuteronomischen Lehre über die Einheit des Cultus widerspreche. Das Deut. kann unmöglich die Altäre und die Opfer der Patriarchen, von denen IE berichtet, für gesetzlich verboten gehalten haben, da ja nach dem Deut. das Verbot der Privaltäre von der Erwählung des einzigen Ortes abhängt, die doch zur Zeit der Patriarchen noch nicht stattgefunden hatte. Auch vom PC kann in keinem Falle (mit den Kritikern) behauptet werden, dass er von den Altären der Patriarchen deshalb nichts erwähnt, weil sie ihm nicht rechtmässig erschienen. Denn erstens dienten die meisten Altäre der Patriarchen nicht zu Opfern, wenigstens wird bei den meisten derselben nur gesagt: „Er rief den Namen des Ewigen an“ (Gen. 12, 7 f.; 13, 4; 18; 26, 25), und zweitens erzählt ja PC. auch die meisten anderen Patriarchengeschichten nicht, auch diejenigen, die mit dem Cultus in gar keinem Zusammenhange stehen. S. auch ob. S. 16 Anm. 2.

Ebenso falsch ist was Wellh. behauptet, Josua c. 22 habe die Tendenz, die unrechtmässige Cultusstätte der Rubeniten aus der Luft zu schaffen. Von dieser Cultusstätte wird weiter nirgends berichtet, und der PC hätte ja einfacher gethan, die Geschichte ganz zu ignoriren, wie er es angeblich mit den Altären der Patriarchen gethan haben soll. — Dafür aber, dass nach dem salomonischen Tempelbau von theokratisch gesinnten Männern die Vielheit der Cultusorte gebilligt wurde, gibt es kein einziges positives Zeugnis: denn wenn der Prophet Elias das Niederreißen der J.-Altäre, um sie durch Baalsaltäre zu ersetzen, für einen Frevel ansieht (1. Kön. 19, 10), so hat er damit die Vielheit der Altäre nicht gebilligt. Das von ihm auf dem Berge Karmel dargebrachte Opfer

¹⁾ Wer unsere obige Erklärung zu Exod. 20, 24 nicht acceptiren will, kann hiernach annehmen, dass die ursprünglich gestattete Vielheit der Cultusstätten nach der Verwerfung der Erstgeborenen und der Erwählung der Leviten aufgehoben wurde. Wie an Stelle der älteren Hauspriester die Leviten traten, vgl. Ew. Alterth.² 323 ff.

geschah auf Gottes Befehl (1. Kön. 18, 36).¹⁾ Will man aber das Bestehende zugleich als das gesetzlich Erlaubte betrachten, so müsste man annehmen, dass auch die Abgötterei nach der älteren Religions-Gesetzgebung erlaubt gewesen sei; denn die Abgötterei bestand stets im Reiche Israel und oft genug auch in Juda. Es müsste ferner auch die Existenz des Deut.'s zur Zeit Jeremia's in Abrede gestellt werden, denn dieser Prophet klagt auch wiederholt über das Ueberhandnehmen des Höhengultus.

Die Vielheit der Altäre hat, das wird zugestanden, in der Praxis während der ganzen vorexilischen Zeit (vielleicht mit geringen Ausnahmen) überall bestanden; aber dass sie von den Propheten und den theokratischen Männern sanktionirt gewesen, das lässt sich nicht beweisen. Das Deut. lässt ausserdem die Möglichkeit offen, dass in Zeiten der Unruhe, in denen Israel nicht sicher im Lande wohnt und mit Kriegen beschäftigt ist, das Gesetz über die Einheit des Cultus suspendirt werden könne. Dies war thatsächlich nach der Gefangennahme der Bundeslade durch die Philister (als das Schilo-Heiligthum zerstört²⁾ oder verworfen ward) bis zur Erbauung des salomonischen Tempels der Fall, in welcher Zeit die historischen Bücher der Bibel die Bamoth für gestattet halten.

Die Opfer.

Auch hinsichtlich der Opfer soll zwischen PC und den vorexilischen Geschichtsquellen ein derartiger Unterschied sich ergeben, dass jener Gesetzgebung ihr Platz nach dem Exile angewiesen werden müsse. Ehe wir uns in eine Kritik der diesbezüglichen Erörterungen Wellh.'s einlassen, müssen wir eine Bemerkung vorausschicken. Selbst die talmudische Tradition schreibt den Vorschriften des PC hinsichtlich der Opfer nur für das Hauptheiligthum, nicht aber für die Bamoth, volle Giltigkeit zu. Um so mehr muss die Kritik zugeben, dass in jenem Codex nur die Praxis für das Haupt- oder Centralheiligthum niedergelegt ist, wo eine bestimmte gesetz-

¹⁾ Möglich auch, dass nach der Theilung des Reiches im Nordreich das jerusalemische Heiligthum nicht mehr als die Centrale der Gottesverehrung angesehen und deshalb ebenso, wie nach der Verwerfung Schilo's, die Privataltäre für erlaubt galten.

²⁾ Dass aber während des Bestandes des silonensischen Heiligthums von der prophetischen Geschichtsschreibung die Einheit des Heiligthums als Gesetz dargestellt wird, beweist deutlich 1. Sam. 2, 28; vgl. Bredenkamp, Ges. u. Propheten S. 138.

kundige Priesterschaft für die pünktliche Ausübung der Vorschriften Sorge trug (vgl. oben S. 81 ff.). Bei den Bamoth, wo jeder als Priester fungiren durfte, konnte von den ziemlich complicirten Bestimmungen nicht die Rede sein. Man hielt sich dort am alten einfachen Herkommen, wenn nicht gar heidnisch gesinnte Priester ausländische Formen einführten. Danach müssen alle jene Beweismomente gegen den PC, welche von Opfern ausserhalb des Hauptheiligthums sprechen, fallen gelassen werden. Wir wollen nun die wenigen Stellen, welche über den Ritus am Hauptheiligthum referiren, mit den Bestimmungen der Thora zusammenhalten.

Zum ersten Male wird in 1. Sam. 1—2 über den Cultus des Hauptheiligthums zu Schilo Einiges berichtet. Doch der Berichterstatter stellt das Treiben der Priester als ein anmassungsvolles und ungesetzliches dar (1. Sam. 2, 13—14; 20). Es wird aber dort als gesetzliche Norm vorausgesetzt: 1) dass das Fett auf dem Altar angezündet wird, und 2) dass erst dann der Priester befugt ist, sein Theil zu nehmen (vv. 15—16). Dies steht vollkommen mit dem PC in Einklang. Weiter erfahren wir, dass im Hauptheiligthum (der grossen Bamah, s. oben S. 83) zu Nob jede Woche die heiligen Schaubrote gewechselt wurden (1. Sam. 21, 7) und dass diese von einem Unreinen nicht gegessen werden durften (v. 5), übereinstimmend mit Lev. 22, 3 u. 24, 5 ff. Von der grossen Bamah zu Gibeon erfahren wir nur, dass dort Salomo einmal 1000 Ganzopfer dargebracht (1. Kön. 3, 4), was hinlänglich von der Blüthe des Opfercultus in damaliger Zeit Zeugnis ablegt, wobei es an einem besimmten Opferritual nicht gemangelt haben kann. Auch bei der Einweihung des salomonischen Tempels wurden unzählige Opfer dargebracht (1. Kön. 8, 5; 63). Aus 2. Kön. 12, 5 ersehen wir, dass die in Lev. 27, 2 ff. erwähnten Gelübde zur Zeit des Königs Joas üblich waren. Ob das *מִנְחָה עֵרֶב* in erster Stelle mit dem Targum und den alten Auslegern auf die jährlichen Schekalim zu beziehen sei, könnte wegen LXX u. Syr. bezweifelt, aber nicht entschieden in Abrede gestellt werden. Dass der in PC vorgeschriebene tägliche Gottesdienst im jerusalemischen Tempel geübt wurde, bezeugt 2. Kön. 16, 15. Wellh. (Gesch. Isr. S. 81 Anm.) will aus dieser Stelle beweisen, dass man in der vorexilischen Zeit täglich nur des Morgens eine Olah und Abends eine Mincha dargebracht hat. Allein dann müsste man auch zur Zeit Esra's und des Verfassers des Buches Daniel Abends blos eine Mincha dargebracht haben, denn in Esra 9, 4; 5 und Dan. 9, 21 ist auch nur von *מִנְחָה עֵרֶב* die

Rede¹⁾. Ueberdies beweist 2. Kön. 3, 20, vgl. mit 1. Kön. 18, 29; 36, dass man Morgens neben der Olah auch eine Mincha dargebracht hat²⁾. Daraus lässt sich mit gutem Rechte schliessen, man habe Abends neben der Mincha auch eine Olah geopfert. Da nun nach dem PC zur täglichen Olah, wie zu jeder Olah, auch eine Mincha gehörte; so begann der Morgen- wie der Abendgottesdienst, mit Olah und ward mit Mincha beschlossen; der Ausdruck „die Olah des Morgens und die Mincha des Abends“ bezeichnet also Anfang und Schluss des täglichen Gottesdienstes. (Noch eine andere Deutung des Ausdrucks vgl. in m. Comment. zu Lev. S. 38). Das ist Alles, was ausserhalb des Pentateuchs über den Opfer-Gottesdienst am Hauptheiligthum berichtet wird. Dass sich daraus nicht eine Geschichte des Opfers, wie sie Wellh. S. 53—84 gibt, construiren lässt, ist selbstverständlich. Alles in diesem Capitel gegen den PC Beigebrachte berührt ihn kaum, denn den Bamoth-Gottesdienst hat wahrlich der Priestercodex nicht beschreiben wollen. Doch will ich mich nicht auf eine solche allgemeine Beurtheilung beschränken, vielmehr die Haupt-Einwände einzeln betrachten. Die ganz grundlosen subjectiven Behauptungen müssen natürlich mit Stillschweigen übergangen werden.

a) Nach IE ist der Gottesdienst bereits von den Patriarchen überkommen; nach PC dagegen werden die Opfergesetze erst dem Mose auf dem Sinai offenbart, während vorher kein Opfercultus existirt haben soll (Geseh. Isr., S. 53—57). — Allein in IE befinden sich überhaupt nur sehr wenige Gesetze (Exod. 20—23) und davon wird nur ein kleiner Theil nach Errichtung des Ohel-Moëd (33, 7) wiederholt (34, 11—26). In diesen wenigen Gesetzen haben auch die Opfervorschriften ihren verhältnismässigen Platz eingenommen

¹⁾ In der That wollen Wellh. u. A. aus 1. Kön. 18, 29; 36; 2. Kön. 16, 15; Ez. 46, 13—15; Esra 9, 4; 5; Neh. 10, 34 beweisen, dass das Gesetz über das tägliche Opfer erst nach Esra in den Pent. eingefügt sei. Allein gegen diese „absurde“ Ansicht hat bereits Dillmann (Exod. u. Lev.² 348) geltend gemacht: 1) Schon in der alten תורה Lev. 6, 1—6 ist die morgendliche u. abendliche עֹלָה vorausgesetzt. 2) Auch durch seine 2malige Wiederholung ist das Tamidgesetz gegen den Verdacht nachträglicher Einfügung geschützt. 3) Wie hatte man nach Esra noch ein so fundamentales Gesetz in den Pent. einschmuggeln können!

²⁾ Dies sagt auch ausdrücklich Ez. 46, 14, wodurch allein schon die Stelle 2. Kön. 3, 20 geschützt ist (gegen Kuenen, Einl. S. 297). Wenn Ez. vom Abendopfer nicht spricht, so kann daraus kein Schluss für die vorexilische Praxis gezogen werden, da er ja auch die zugestandenermassen vor dem Exile dargebrachte Mincha des Abends nicht erwähnt.

(34, 25f.). Dass aus dem Stillschweigen des PC über den Cultus der Patriarchen nichts geschlossen werden kann, ist bereits oben (S. 86) bemerkt worden. Indessen ist aus dem PC selbst ersichtlich, dass er nicht die Opfer erst mit der mosaischen Gesetzgebung beginnen lässt, sondern bereits für die frühere Zeit voraussetzt. In den Opfergesetzen Lev. 1—5 wird nämlich beim Sünd- und Schuldopfer zuerst die Veranlassung zum Opfer angegeben: Wenn Jemand eine gewisse Sünde begeht, so soll er dies oder jenes Opfer darbringen. Dagegen wird bei den Brand-, Speise- und Friedensopfern nicht von der Veranlassung zur Darbringung gesprochen. Dies erklärt sich nur daraus, dass das Gesetz letztere drei Opferarten als alte bereits vor der Gesetzgebung bekannte betrachtet, während Sünd- und Schuldopfer erst mit der sinaitischen Gesetzgebung neu eingeführt werden. Darauf weist auch der Umstand hin, dass nur die Priesterantheile von Speise- und Friedensopfern (nie aber die von Sünd- und Schuldopfern) „Antheile von den Feuerungen des Herrn“ genannt werden (vgl. Lev. 2, 3; 10; 6, 10; 11; 22; 7, 6; 30). Bei den vormosaischen Opfern waren diese Antheile für das Altarfeuer bestimmt¹⁾, und erst im mosaischen Gesetze werden diese „Feuerungen des Herrn“ den Priestern zugewiesen. Beweis dafür ist, dass in den Fällen, wo diese Antheile nicht den Priestern gegeben werden können, dieselben auch wirklich auf dem Altare angezündet werden (Lev. 6, 16; 8, 25—28). Ein anderes Bewandtnis hat es mit dem Priesterantheile an den Sünd- und Schuldopfern, den erst in der mosaischen Zeit neu eingeführten Opfern. Dieser ist ursprünglich zum Essen für die Priester bestimmt, damit sie die Sünde des Volkes tragen (Lev. 6, 19; 10, 17), und es kann dieser Antheil nicht eine „Feuerung des Herrn“ genannt werden. In den Fällen daher, wo die Priester das Fleisch des Sündopfers nicht verzehren sollen, darf dasselbe nicht auf den Altar kommen, sondern muss ausserhalb des Lagers verbrannt werden (Lev. 4, 12; 21; 8, 17 u. a. St.); vgl. noch m. Comm. zu Lev. S. 49 und 58.

Einen Hinweis auf den Opfercultus, wie er vor der Einsetzung des aaronitischen Priesterthums geübt wurde, finden wir in den terminis *היה התנופה* und *שוק התנופה* (Lev. 7, 34 u. s. oft). Beim Einweihungsoffer wird Exod. 29, 22—25 angeordnet, den

¹⁾ Dafür spricht noch der spätere Gebrauch bei den Privataltären, vgl. Richter 6, 19ff.; 13, 19f. Uebrigens wurde auch die Trankopfer - Mincha (Num. 15, 4ff.) ganz auf dem Altare angezündet (Exod. 29, 41; Num. 28, 8; 13 u. s.).

Schenkel ebenso wie die Fettstücke auf dem Altar anzuzünden. Als Opfergabe für Gott wird deshalb der Schenkel (ibid. v. 27) שֶׁק הַתְּרוּמָה genannt, wie auch sonst bei den Gott dargebrachten Gaben die Ausdrücke תְּרוּמָה und הַרְבֵּם gebraucht werden, vgl. Lev. 2, 9; 4, 8; 10; 19; 6, 8. Der einmal bei der Einweihung gebrauchte Name wird auch später nach Einsetzung der Aaroniden und Abtretung dieser Gottesspende an dieselben beibehalten. Die Brust dagegen ward bei der Einweihung dem Mose, als dem damals fungirenden Priester, zu Theil (Exod. 29, 6); sie war keine תְּרוּמָה für Gott, sondern nur durch eine Webung (תְּנוּפָה) symbolisch dem Altar geweiht, und erhielt deshalb den Namen הַחֵה הַתְּנוּפָה. Die bei der Einweihung vorgenommenen Riten haben sich aber sicherlich an die älteren vorsinaïtischen Opferriten angelehnt, nach denen der Schenkel des Friedensopfers stets Gott dargebracht wurde¹⁾. Vgl. m. Com. zu Lev. S. 64 f.

Endlich wird auch in Lev. 17, 5 vorausgesetzt, dass die Israeliten vor der Errichtung der Stiftshütte einen Opfercultus hatten, wobei sie „auf dem Felde“, wahrscheinlich auf Bamoth opferten. Dieser Cultus wird zwar von jetzt ab verboten, aber nicht weil er an und für sich als gottwidrig gilt, sondern nur weil er zuweilen in einen Götzendienst ausartete. Es konnte daher unmöglich der PC die Ansicht vertreten haben, dass die Erzväter keine Opfer Gott dargebracht hätten.

b) Die Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha und Jeremia, welche heftig gegen den Opfercultus polemisiren, sollen damit deutlich zu erkennen geben, dass sie den Opfercultus nicht als Gegenstand der Thora Gottes betrachten (Wellh. Gesch. Isr. S. 58—62 Prol.⁴ 58 f.). — Man könnte freilich demgegenüber behaupten, dass diese Prophetenstellen, absolut aufgefasst, auch gegen IE und Deut. ankämpfen würden; denn auch hier werden häufig genug Opfer und Altäre anbefohlen. Dem Patriarchen Abraham wird befohlen, seinen einzigen Sohn zu opfern, und dass er dazu bereit war, wird ihm als besonderes Verdienst angerechnet (Gen. 22, 12). Jakob wird von Gott ermahnt, einen Altar in Bethel zu bauen (das. 35, 1). Im Bundesgesetze werden die Darbringung von Erstlingen der Früchte, Pesachopfer, Erstgeborene des Viehes, Lösegeld für erstgeborene Söhne

¹⁾ Auch die Griechen opferten die ausgeschnittenen Schenkelknochen, (ἐσρά μῆρα), die mit Fett umwickelt wurden (vgl. Knobel zu Lev. 7, 32 und Dillmann zu 3, 4; 9).

und Festopfer gefordert (Exod. 22, 28f.; 23, 15; 18f.; 34, 19f.; 25f.). Das Deut. (12—16) verordnet auf jedem Schritte, die verschiedenen Opfer nach der heiligen Stadt zu bringen, sowie an den Festen nach den Vermögensverhältnissen zu opfern. Für die Erstlingsopfer wird ein besonders ausführlicher Ritus vorgeschrieben (c. 26). — Man braucht indessen die Prophetenstellen nur mit Aufmerksamkeit und im Zusammenhange zu lesen, um zu begreifen, dass die Gottesmänner nicht gerade gegen den Opfercultus, sondern gegen jeden äusserlichen Gottesdienst eifern, mag er mosaisch oder nichtmosaisch, in PC oder in IE geboten sein¹⁾. Wenn z. B. Jesaja (1, 12) sagt: „Wenn ihr kommet vor meinem Angesichte zu erscheinen, wer verlangt dies von euch, meinen Hof zu zertreten?“ und so das in IE und Deut. wiederholt eingeschärfte Erscheinen vor Gott, weil nur äusserlich geübt, als ein „Zertreten des Heiligtums“ bezeichnet; so dürfen auch Amos und Jeremia das nur äusserlich ohne die rechte Gesinnung dargebrachte Opfer als ein Fleisch-Essen betrachten, ohne Rücksicht darauf, dass die Handlung in Mose's Gesetze angeordnet ist. Jesaja polemisiert ja auch gegen die äusserliche Feier des im Decalog und sonst oft in IE gebotenen Sabbats (1, 13). Er sagt auch: „Eure Neumonde und Feste hasst mein Geist“ (1, 14). Den Commentar dazu gibt er selbst in seiner Polemik gegen das Beten (29, 13): „Mit Mund und Lippen ehren sie mich, aber das Herz ist fern von mir, ihre Gottesverehrung ist angewöhnte Menschensatzung“. Mag es hundertmal von Gott geboten sein — lehren die Propheten — die Art, wie das Volk es übt, macht es zur angewöhnten Menschensatzung. Die vierzig Jahre der Wüstenwanderung, in denen nach Amos (5, 25) die Israeliten keine Opfer dargebracht hatten, sind dieselben vierzig Jahre, in welchen Israel nach Num. 14, 33f. zur Strafe in der Wüste umherirren musste. Genau genommen sind es nur achtunddreissig Jahre, in denen wir in der That von einer Uebung des Opfercultus nichts vernehmen²⁾.

Was endlich Jer. 7, 22 betrifft, so hat der Prophet daselbst folgende geschichtliche Thatsache im Auge. Als Gott Mose zur Erlösung seines Volkes sandte, sprach er zu ihm (Exod. 3, 12): „Wenn du das Volk aus Aegypten geführt haben wirst, werdet ihr Gott

¹⁾ Ueber den Cultus in der prophetischen Litteratur vgl. die ausführliche Abhandlung Bredenkamp's in „Gesetz und Propheten“ S. 55ff. Vgl. ferner J. Robertson, die alte Rel. Isr. S. 324ff.

²⁾ Vgl. Bredenkamp l. c. S. 84ff.; anders J. Robertson l. c. S. 184ff.

an diesem Berge (Sinai) dienen“. Mose spricht auch immer im Namen Gottes zu Pharao: „Entlasse mein Volk, dass es mir diene (oder: „ein Fest feiere“) in der Wüste“ (Exod. 5, 1; 7, 16 u. a.). Das bevorstehende Fest und der Gottesdienst werden von Mose „ein Fest des Herrn“ (ה' ה) genannt (Exod. 10, 9). Mose sowohl als die Israeliten hegten die Erwartung, dieser Gottesdienst werde darin bestehen, dass sie viele Hekatomben darzubringen haben werden. Als Pharao das Vieh der Israeliten zurückbehalten wollte, sprach Mose: „Auch du wirst uns geben müssen זבחים und עולות, denn wir wissen nicht, womit wir dem Herrn dienen werden, bis wir dorthin kommen“ (Exod. 10, 25–26). Als Israel aber an den Berg Sinai kam, wurde von ihm gar kein Opfer gefordert, sondern nur, dass es der Stimme Gottes gehorche und seinen Bund bewahre (Exod. 19, 5). Diese Pentateuchstelle speciell hat Jeremia im Sinne, wenn er sagt (7, 22): „Ich habe nicht gesprochen mit euren Vätern und ihnen nicht befohlen zur Zeit, da ich sie aus Aegypten geführt hatte, wegen עולה und זבה (obgleich sie sich mit עולות und זבחים reichlich vorgesehen hatten), sondern dies habe ich ihnen befohlen: Gehorchet meiner Stimme, und ich werde euch zum Gotte und ihr mir zum Volke sein.“ Dass Jeremia hier speciell an Exod. 19, 5 denkt, beweist die Identität des Inhalts und die zum grossen Theil gleiche Ausdrucksweise beider Stellen. Der aus dieser Stelle gezogene Schluss, dass Jeremia die Opferthora nicht gekannt oder nicht anerkannt habe, ist danach ganz unberechtigt¹⁾. (Vgl. auch m. Comm. zu Lev. S. 265 ff.).

c) Der PC soll sich ferner nach Wellh. (Gesch. Isr. S. 67 ff.) durch einige Besonderheiten hinsichtlich des Opferwesens von der vorexilischen Litteratur unterscheiden: 1) Der Weihrauch komme zuerst bei Jeremia (6, 20) vor, sonst aber nicht einmal in den erschöpfenden Aufzählungen bei Amos 4, 4f.; 5, 21 ff.; Jesaja 1, 11 ff. u. Micha 6, 6f. — Aber auch der Trankopferwein kommt in diesen angeblich erschöpfenden Aufzählungen nicht vor, obgleich dessen Opferung sonst an vielen Stellen bezeugt ist (Hosea 9, 4; 2. Kön. 16, 13; 15 u. s.), und selbst das Oel wird nur von Micha mit der Hyperbel: „Myriaden Ströme Oels“ angeführt. — Der Weihrauch wurde aber nur in geringen Quantitäten geopfert, und ein Zufall ist es blos, dass ihn Jeremia wegen seiner Rarität doch für

¹⁾ Vgl. Robertson l. c. S. 328f.; anders Bredenkamp l. c. S. 108 ff. Vgl. auch die hebr. Wochenschrift „ha-Maggid“ 1876 S. 387 u. 1877 S. 47.

besonders erwähnenswerth hält. — 2) In PC wird stets סֹלֶת, sonst nur קִמָּח beim Cultus verwendet (W. S. 69f.). — Zweimal kommt sonst in der vorexilischen Zeit Opfermehl vor (Richter 6, 19; 1. Sam. 1, 24); wenn da das allgemeine קִמָּח (Mehl) ohne die nähere Bestimmung סֹלֶת (Schwungmehl, vgl. Gen. 18, 6) vorkommt, so hat dies gewiss gar nichts zu bedeuten. — 3) In alter Zeit soll das Fleisch nur gekocht dargebracht worden sein, während im PC dasselbe stets roh der Altarflamme übergeben wird (W. S. 70). — Für ersteres gibt es aber nur eine Belegstelle (Richter 6, 19), wo (nicht am Hauptheiligthume) bei einer besonderen göttlichen Erscheinung ein gekochtes Ziegenböckchen als Opfer dargebracht wird. Für den gewöhnlichen Ritus am Hauptheiligthum lässt sich daraus kein Schluss ziehen. Wenn aber W. auch in 1. Sam. 2, 13ff. finden will, dass man gekochtes Fleisch auf den Altar gebracht habe, so ist dies dort durch keine Silbe begründet, da dort nur vom Fleische, das zu Opfermahlzeiten gekocht wurde, die Rede ist, wozu die Kochtöpfe im Tempel dienten (Lev. 6, 21; Ez. 46, 20; 24). Positiv beweisen schon die zahllosen Opfer Salomo's (1. Kön. 3, 4; 8, 5; 63), die unmöglich alle gekocht werden konnten, dass die Opferstücke roh auf den Altar kamen. — 4) Ebenso falsch ist es, wenn man in Ez. 46, 20 „das Backen der Mincha“ auf den dargebrachten Theil bezieht (W. S. 71) und darin einen Beweis erblicken will, dass in früherer Zeit die Mehlopfere nur gebacken dargebracht wurden. Dort ist vom Antheil des Priesters die Rede, der auch nach PC (Lev. 6, 9f.) im Heiligthum gebacken und verzehrt wurde. Die Zuthat zum Brandopfer kam gewiss nur roh auf den Altar (Ez. 46, 14). — Richter 6, 19 kann für die regelmässigen Opfer am Heiligthum nichts beweisen. — 5) Es scheinen die gesäuerte Brote keineswegs von jeher, so wie Lev. 2, 11 vorschreibt, als nicht opferbar gegolten zu haben (W. S. 77). Als Beleg soll 1. Sam. 10, 3 dienen. — Dass aber die drei Brote daselbst keine Opfer sein sollen, beweist doch der Umstand, dass zwei davon dem Saul gegeben werden. Von einer Bamah lässt sich ausserdem, wie wiederholt bemerkt, nichts schliessen. Abgesehen davon, erlaubt auch Lev. 2, 12 Gesäuertes zum Erstlingsopfer.

d) In älterer Zeit sollen die meisten Opfer Schelanim gewesen sein, während im PC der מִזְבֵּחַ sich in einen מִזְבֵּחַ הָעֹלָה verwandelt hat (W. Gesch. 71—75). — Bei näherer Betrachtung wird sich jedoch das Verhältnis zwischen Brandopfer und Friedensopfer in folgender Weise gestaltet haben: Das älteste Opfer, das die

heil. Schrift kennt, ist die Olah. Auch die Mincha, die einfache Gabe von Pflanzen oder Thieren, die man schon bei Kaïn und Abel findet (Gen. 4, 3 f.), war insofern der Olah ähnlich, als sie ganz Gott geweiht wurde (vgl. oben S. 90). Erst später trat Gott diese seine Feuergaben den Priestern ab. Noach bringt nur Brandopfer dar (Gen. 8, 20), ebenso wissen Abraham und Isaak nur von Ganzopfern. Als Abraham mit seinem Sohne nach Morija ging, fragte letzterer: „Siehe da ist Feuer und Holz, wo aber ist das Lamm zum Brandopfer?“ (Gen. 22, 7). Die Frage ist so gehalten, als wenn es gar keine anderen Opfer als Olah gäbe. Auch in Job kommen nur Olah-Opfer vor (1, 1; 42, 8), weil nach dem Verfasser Job noch in der patriarchalischen Zeit gelebt hat. Erst bei Jacob finden wir zum ersten Male das Sebach (Gen. 31, 54; 46, 1). Jedenfalls zeigt die Erzählung in der Genesis, dass das Mahlopfere jüngerem Datums als das Brandopfer ist.¹⁾ —

Der mosaïsche Altar ist in erster Linie dem täglichen Gemeindeopfer, dem Tamid, gewidmet (Exod. 29, 38 ff.); daher sein Name מִזְבֵּחַ הָעֹלֶה. In der späteren Praxis waren ohne Zweifel bei den Gemeinde-Opfern die Brandopfer vorherrschend, da bei der ganzen Gemeinde von einem gemeinsamen Opfermahle nicht die Rede sein konnte; dagegen waren bei Privatopfern entweder beide Arten in gleicher Weise oder gar die Schelamim vorzugsweise vertreten. Dies lehrt der PC ebenso gut, wie die anderen Quellen. Die Fürsten opfern zumeist Schelamim (Num. 7). An den Festtagen bringen die Einzelnen in gleicher Weise Brandopfer wie Mahlopfere (Lev. 23, 37; Num. 15, 3; 29, 39). Die Söhne Reuben's und Gad's sprechen auch zu wiederholten Malen von Brand- und Mahlopfere, die sie nur am Centralheiligthum darbringen wollen (Josua 22, 23; 26; 28; 29). Es muss allerdings zugegeben werden, dass bei den Bamoth die Mahlopfere häufiger vorkamen; beim Hauptheiligthum dagegen konnte dies nur an den Festen der Fall sein, da das Volk dahin wallfahrtete (Jes. 1, 11 f.). Eine Differenz in dieser Hinsicht zwischen dem PC und den übrigen alten Quellen ist nur gesucht, aber nicht zu finden.

e) Nach Wellh. (Gesch. Isr. S. 75—77) kommen Sünd- und Schuldopfer bis Ezechiel nirgends vor und scheinen nicht lange Zeit vor ihm, wohl im siebenten Jahrhundert, an Stelle der früheren Geldbussen (2. Kön. 12, 17) getreten zu sein. — Ueber die Er-

¹⁾ Auch Dillmann (EL³ 420) erklärt das Brandopfer für die älteste Opferart.

klärung der Stelle 2. Kön. 12, 17 wollen wir hier nichts Positives vorbringen: aber das Eine steht für uns fest, dass die Erklärung Wellh.'s unrichtig ist. Denn mit welchem Rechte konnten alle Geldbussen als Eigenthum der Priester erklärt werden? Ueberdies wird selbst im PC nur in dem Falle, dass ein Mann ohne Erben gestorben, die ihm gebührende Geldbusse dem Priester zuerkannt (Num. 5, 8); es hätte also nach W. der PC das Einkommen der Priester geschmälert! — Indessen sei auch daran erinnert, dass das Sündopfer auch in Ps. 40, 7 vorkommt, — ein Psalm, der nach der Ueberschrift von David, nach Hitzig von Jeremia und nach Ewald um 621 nach Auffindung des Gesetzbuches unter Josia verfasst wurde¹⁾. Wenn die Sündopfer erst im siebenten Jahrhundert eingeführt worden wären, könnte doch ein Dichter in jener Zeit nicht als von etwas allgemein Bekanntem davon sprechen. Man findet ausserdem in Esra (8, 35), dass das Sündopfer auch „Olah“ genannt wird. Dass auch die Olah zur Sühne diene, beweist nicht nur Job 1, 5; 42, 8, wie Ps. 40, 7, sondern wird auch im PC (Lev. 1, 4) ausdrücklich gelehrt. Demnach war wohl עולה auch ein allgemeiner Name für alle hocheiligen Thieropfer, wovon הַזֶּבֶחַ nur eine specielle Art bildete, welche besonders schwere Vergehen sühnte. Aus vielen Stellen ist zu ersehen, dass die Sündopfer besonders den Zweck hatten, das durch die Sünde des ganzen Volkes, wie der einzelnen Personen entweihte Heiligthum zu entsündigen (vgl. Lev. 15, 31; 16, 16 und m. Comm. S. 213). Hiernach wäre dieses Opfer nur am Hauptheiligthum, nicht aber auf den Bamoth dargebracht worden, wie dies auch die jüdische Tradition in Sebachim 117a ausdrücklich lehrt. Kann man nun aus den wenigen Stellen der Bibel, die über den Gottesdienst am Hauptheiligthum sprechen, irgend einen Schluss ziehen, wenn dort die speciellen Opferarten nicht aufgezählt sind? Ein schwächeres argumentum e silentio kann es wahrlich nicht geben! Einmal werden alle blutigen Opfer als עולה und זבח (= hochheilige und gewöhnliche Opfer) aufgeführt (2. Kön. 16, 15); ein anderes Mal werden sämtliche Opferarten in זבח und מנחה (= blutige und vegetabilische Opfer) zusammengefasst (1. Sam. 3, 14). Dabei muss man bedenken, dass das Sündopfer zumeist nur vereinzelt neben vielen anderen Opfern dargebracht wurde (vgl. Num. 28—29), und es konnte um so leichter bei allgemeinen Aufzählungen übergangen werden. Dasselbe gilt vom Schuldopfer. — Es

¹⁾ Vgl. über diesen Ps. Bredenkamp, Gesetz u. Propheten S. 59 ff.

scheint auch der Prophet Jeremia (17, 1) auf den Sündopferferritus anzuspielen, wenn er sagt: „Die Sünde Juda's ist eingegraben auf den Hörnern eurer Altäre.“ Denn nur das Sündopferblut wurde an die Hörner des Altars gesprengt (Lev. 4, 7; 25; 30). Eben darauf scheint auch die nach manchen Auslegern noch viel ältere Stelle in Sacharia 9, 15 hinzuweisen. Auch in Hosea 4, 8 ist mit den Worten *השאת עמי יאכלו* das Sündopfer genannt. Vgl. Halévy, *Recherches bibliques* II p. 230 f. u. m. *Comm. zu Lev. S. 221.*

Wellh. meint, in alter Zeit erzeugte sich der Gottesdienst aus dem Leben und war aufs Engste damit verwachsen, im Priester-codex dagegen erhält er einen abstract gottesdienstlichen Charakter und scheidet sich vom Leben (Gesch. S. 78 u. 83). — Dieses Urtheil hat er dadurch gewonnen, dass er auf der einen Seite die Geschichte des Cultus der alten Zeit aus den wenigen Daten der Geschichtsquellen sich construirte, welche eben über den Zusammenhang des Lebens mit dem Gottesdienste berichten, während auf der anderen Seite die vielen weitverzweigten Anordnungen im Gesetzbuch abstract betrachtet wurden und wegen Mangels an Geschichtsquellen die Geschichte dabei nicht zu Rathe gezogen werden konnte. Wellh. hat durch verschieden gefärbte Gläser gesehen. Man mache einmal die Probe und stelle sich die Geschichte des Cultus zur Zeit des zweiten Tempels aus Josephus' Geschichtswerken zusammen, beachte dabei aber nur die Thatsachen objectiv, von dem Raisonement des Geschichtschreibers absehend, — ob man wohl dasselbe Bild erhalten wird, wie es das Gesetzbuch darbietet! ob nicht der Onias-tempel in Aegypten, der samaritanische Tempel auf dem Gerizim, die anderen Culte bei den Juden ausserhalb Palästina's¹⁾ zu Zweifeln an der Geltung der Cultuseinheit-Gesetze geben könnten! oder ob das Treiben der Hellenisten, der späteren Makkabäer und der Herodianer der theokratischen Gesetzgebung des Pentateuchs entspricht!

Die Feste.

Die Jugend des PC soll besonders bei der Festgesetzgebung sich kundgeben. Nach Wellh. (Gesch. 84—123) sollen hier die Indicien der nachexilischen Entstehung des PC so zahlreich und so eclatant sein, dass man sich wundern muss, wie man bis Vatke,

¹⁾ Vgl. den Artikel: „Die Synagogen im Alterthum“ im LB. der „jüd. Pr.“ 1878 S. 21.

resp. Graf, nicht darauf gekommen ist. — Es werden aber bei näherer Betrachtung alle Gründe sich in Schein auflösen. Vor Allem wollen wir daran erinnern, dass wir bereits oben S. 16 ff. nachgewiesen haben, dass es unzulässig ist, diejenigen Theile des PC, welche die neuesten Kritiker als H bezeichnen, von der priesterlichen Grundschrift auszuschneiden und nach dieser Operation die Charakteristik dieser Grundschrift (Pg) zu bestimmen. Wir haben insbesondere oben (S. 21 f.) dargethan, dass die Festgesetze in Lev. 23 (zusammen mit Num. 28—29) als einheitliche Festordnung betrachtet werden müssen, von der die vv. 9—22 und 39—44 nicht als eine andere Quelle (H) abgetrennt werden dürfen. Ferner haben wir oben (S. 53) darauf hingewiesen, wie die Festgesetze in Lev. 23 in 2 Theile getheilt sind, die beide mit einem gleichen Schlusssatze (אני ה' אלהיכם) endigen, was zur Genüge die Einheit dieser Gesetzesabschnitte bekundet.

Die Erscheinung aber, dass Lev. 23, 9—22 u. 39—44 den anderen Gesetzen dieses Kapitels nicht ganz homogen ist und sich wie ein Anhang ausnimmt, lässt sich einfach durch folgenden Umstand erklären. Die Gesetzgebung des PC ist eine Wüstengesetzgebung im strengsten Sinne des Wortes, nicht nur in der Wüste, sondern auch für die Wüste gegeben. Da nun die drei Hauptfeste ausser ihrer historischen Bedeutung nebenbei, zum Theil vorzugsweise, zugleich agrarische Feste sein sollen, die in der Wüste nicht zur Geltung kommen konnten, so musste in Nachträgen über die Feier der Festtage im heiligen Lande besonders gehandelt worden¹⁾. Daher beginnt der erste Nachtrag mit den Worten:

¹⁾ Hier mag eine Bemerkung vorgebracht werden, wodurch so manche Erscheinung sich erklären wird, welche die neueste Kritik nur durch eine wilde Zerstückelung des PC selbst in „Kern, Novellen und Redactionszusätze“ begreiflich machen konnte. Bei Betrachtung der Ueberschrift Anf. Lev., sowie der Unterschriften Ende Lev. u. Ende Num. ergibt es sich, dass drei Offenbarungsstätten der göttlichen Gesetze in der Wüste existirten: 1) Der Berg Sinai, 2) die Stiftshütte, oder die Wüste Sinai (Num. 1, 1), 3) die Ebenen Moab's. Die verschiedenen Gesetze waren zuerst auf verschiedenen Rollen verzeichnet (wie auch R. Jochanan in Gittin 60a anzunehmen scheint). Bei der Schlussredaction aber wurde das Zusammengehörige aus den verschiedenen Gesetzessammlungen nach gewissen Normen zusammengestellt, wobei der frühere Wortlaut auch da beibehalten sein mochte, wo er in dem neuen Zusammenhange mit seiner Umgebung nicht ganz conform erschien. So habe ich in meinem Comment. zu Lev. S. 17 ff. nachgewiesen, dass die Opfergesetze in Lev. 1—7 aus einem Stiftshüttengesetze c. 1—5 und einem ursprünglich mit Exod. 29 im Zusammenhang gewesenen sinaitischen Gesetze c. 6—7 bestehen. Ebenso ist dort wahrscheinlich gemacht,

בִּי תְבוֹאוּ אֶל הָאָרֶץ. Hier erfahren wir, dass das Pesachfest auch als Erntefest zu feiern ist, was am Morgen nach dem Ruhetage, d. i. nach dem ersten Festtage, als am ersten Werktag des Festes (הוֹל הַמּוֹעֵד), durch Beginn der Ernte und Opferung des „ersten Schnitts“ zum Ausdruck kommt (vgl. m. Comment. zu Lev. 23, 9ff.). Der andere Nachtrag zeigt, wie man das Hüttenfest im heiligen Lande, „wenn man einsammelt den Ertrag des Landes“, zu feiern habe (Lev. 23, 39—43). Man soll mit dem Feststrasse sich sieben Tage vor Gott freuen und in Hütten wohner, damit man bei dem jetzigen Ueberflusse auch daran denke, wie Gott ehemals in der Wüste Israel geleitet und versorgt hat (vgl. Hosea 12, 9—10)¹). In derselben Weise ist auch bei den Speiseopfergesetzen in Lev. 2 das Stück vv. 11—13 offenbar ein Schluss zu diesen Gesetzen; es folgt aber darauf noch ein Nachtrag (vv. 14—16) über ein erst später im heiligen Lande darzubringendes Opfer, die Erstlings-Mincha, die identisch ist mit dem in Lev. 23, 9ff. vorgeschriebenen Omer, wie in meinem Comment. zu Lev., S. 156 ff. gezeigt wird.

Bedeutung der Feste im PC. und die Festopfer.

Nun meint Wellh., im PC seien die Feste ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und zu historischen Festen umgedeutet worden, während in der älter sein sollenden Gesetzgebung alle Feste Naturfeste seien. Zu einem solchen Resultate ist er aber nur durch gänzlich verfehlte kritische Operationen gelangt. Sowohl IE (Exod. 23 und 34) als Dt. (c. 16) kennen das Mazzotfest nur als ein historisches Fest. Davon dass es auch ein Ernteanfangs-Fest sei, ist dort nichts zu merken. Der PC (Lev. 23, 9ff.) allein ist es, der uns darüber so deutlich als möglich unterrichtet. Da wird das

dass Lev. 18 ein Sinai-Gesetz und das verwandte c. Lev. 20 ein Stiftshütten-Gesetz (vgl. Lev. 18, 21 mit 20, 3). In derselben Weise müssen die Nachträge in Lev. 23 erklärt werden, wodurch man am besten den räthselhaften Ausdruck מַחֲרַת הַשָּׁבָת (V. 11) begreift, über dessen Sinn nach dem in meinem Comment. z. St. Erörterten kein Zweifel sein kann.

¹) Welche Bedeutung das Hüttenfest in der Wüste gehabt haben soll, ist aus dem Hauptgesetze nicht zu ersehen. Man muss hier mit Josephus (ant. III, 10, 4) annehmen, es sei am 15. des 7. Monats den Israeliten in der Wüste der Befehl ertheilt worden, Hütten aufzuschlagen und sich auf die Winterkälte vorzusehen. Das in dieser Zeit gefeierte Fest mag aus diesem Grunde זֶה הַמַּחֲרַת genannt worden sein (vgl. Jes. 4, 6). Der Bericht hierüber, auf den vielleicht Lev. 23, 43 anspielt, ist uns nicht aufbewahrt worden.

Stück Lev. 23, 9—22, durch welches erst die Stelle Dt. 16, 9 ihre Erklärung findet, dem PC gewaltsam entrissen, und wiewohl dieser in Num. 28, 26 lauten Protest dagegen erhebt, glaubt Wellh. (Gesch. S. 88) dennoch „volle Berechtigung“ zu haben, zuerst dieses Stück zur Erklärung des Dt. zu verwerthen, um dadurch das Mazzotfest mit dem Leben in Verbindung zu setzen, und hinterher (das. S. 103) die Riten der Gerstengarbe und der Weizenbrode zu „leisen Spuren“ zu degradiren, die „verrätherischer Weise“ den Ursprung der Feste bezeugen. — In der That aber hätte nicht klarer der Zusammenhang des Mazzotfestes mit dem Agricultur-Leben gezeigt werden können, als in der Weise, wie es im PC geschieht, dass plötzlich mit den Worten: „wenn ihr kommet in das Land u. s. w.“ der Schauplatz der Geschichte sich ändert und wir aus der Wüste mitten in die garbenreichen Gefilde versetzt werden¹⁾.

Beim Sukkotfeste wird dem PC in umgekehrter Weise Gewalt angethan. Da soll die historische Erklärung im Nachtrag (Lev. 23, 43) davon zeugen, dass auch die Laubhütten als ein historisches Fest betrachtet werden. In Wahrheit aber wird dort durch die Zeitbestimmung: „wenn ihr einsammelt den Ertrag des Landes“, sowie durch den Ritus des Feststraußes (vv. 39—40), das Hüttenfest hinreichend als ein agrarisches Fest charakterisirt, und nur der Ritus des Hüttenwohnens soll an ein historisches Factum erinnern. Das Verhältnis ist also derart, dass im PC die agrarische Bedeutung bei allen drei Hauptfesten deutlich angegeben ist, während in IE beim Mazzotfeste, das hauptsächlich ein historisches Fest und nur in sekundärer Beziehung ein Erntefest ist, nur die Hauptbedeutung angezeigt und in Dt. zwar auf die sekundäre Bedeutung hingewiesen ist, aber dies mit Worten, die erst durch die deutlichen Bestimmungen des PC verständlich sind.

Aber die Opfer — dies wird geltend gemacht — sind im PC nur Gesamtopfer der Gemeinde, während sonst gerade das Festopfer ein Privatopfer ist (W. das. S. 102f.). Dagegen ist zu bemerken, dass der PC an mehreren Stellen deutlich zeigt, dass er nur deshalb die Privatopfer an den Festen nicht gebietet, weil er sie voraussetzt: allerdings nachdem sie bereits in der Bundesgesetzgebung (Exod. 23, 14ff.) vorgeschrieben wurden. In Lev. 23, 38 und Num. 29, 39 wird ausdrücklich erklärt, man solle die Gemeindeopfer darbringen ausser den verschiedenen Opfergaben, die

¹⁾ So auch Dillm. Deut.³ S. 312.

jeder Einzelne spendet. Ebenso spricht Num. 15, 3 von Privatopfern an Festtagen (vgl. auch Num. 10, 10). Es besteht also nur die eine Differenz, dass der PC die Gemeinde-Festopfer vorschreibt, während diese an den anderen Stellen des Pentateuchs mit Stillschweigen übergangen werden. Dies erklärt sich aber einfach dadurch, dass der PC eine Unterweisung für die Priester geben will, wie sie den Gottesdienst am Hauptheiligthum üben sollen, während z. B. im Bundesbuche die Vorschriften für das Volk gegeben sind. Wollte man aber aus dem Stillschweigen der übrigen Gesetze des Pent.'s schliessen, dass in alter Zeit gar keine besonderen Festopfer für die Gesamtheit dargebracht wurden, so müsste man aus demselben Grunde annehmen, es habe damals überhaupt gar kein Gesamtopfer für die Gemeinde existirt, was wegen 2. Kön. 16, 15 unmöglich ist. — Wenn man täglich Morgens und Abends ein Gemeindeopfer dargebracht hat, so ist es nur natürlich, dass an Sabbat- und Festtagen das Gesamtopfer vervielfältigt wurde.

Die Bestimmung der Feste nach Monatstagen im PC.

Die Fixirung der Feste nach Monatstagen wird als ein ferneres Symptom für die nachexilische Abfassung des PC angesehen (W. Gesch. S. 104f.). Nach IE und Dt. dagegen sollen die Feste nicht an bestimmten Monatstagen, sondern nur Ostern im Aehrenmonate, Pflingsten nach der Weizenernte und Laubhütten nach dem Herbst gefeiert werden. — Doch ist es unmöglich anzunehmen, dass die Feste nach IE und Dt. gar nicht genau fixirt waren, wonach der Eine heute und der Andere morgen das Pesachfest feiern könnte. Mit Recht sagt Dillman (Sitzungsbericht der Akad. 1881 S. 932): „Zum Zweck gemeinsamer und gleichzeitiger Festfeier musste auch eine festere kalendarische Ordnung Bedürfnis werden“. Abgesehen von allem Anderen spricht auch der Wortlaut der Schrift in Exod. 13, 3, Dt. 16, 3; 6, wo bestimmt geboten wird, des Tages des Auszuges aus Aegypten zu gedenken und ihn zu feiern, dass das Pesachfest von Allen gleichzeitig an einem bestimmten Tage gefeiert wurde. Das Arbeitsverbot am siebenten Pesachtage Dt. 16, 8 (vgl. Exod. 13, 6) zeigt auch entschieden, dass dieser Tag für alle Israeliten ein und derselbe und fest bestimmt war, wie der Sabbat und der Neumondstag (Amos 8, 5).

Der Grund, warum im PC die Feste nach Monatstagen, sonst aber nur nach Jahreszeiten bestimmt sind, dürfte wohl folgender sein. Es ist nicht zweifelhaft, dass die Israeliten den Neumondstag in ältester Zeit gefeiert, also nach Mondmonaten gerechnet haben¹⁾. Andererseits zeigt aber die Bestimmung der Feste nach Jahreszeiten, dass das Sonnenjahr in Israel eingeführt war²⁾, was ja bei einem Ackerbau treibenden Volke ganz natürlich erscheint. Auch der PC muss nach Sonnenjahren rechnen, da er ja sonst nicht gebieten könnte, am Pesach das Omer zu bringen und Sukkot im siebenten Monat und zugleich während der Lese zu feiern (Lev. 23, 39). Es muss also zugegeben werden, dass ungefähr alle drei Jahre durch Intercalation eines Monats das Mondjahr mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wurde³⁾. So hatte das Jahr bald 12, bald 13 Mondmonate. Im bürgerlichen Leben, besonders beim Ackerbau treibenden Volke, mag aber ein Sonnenjahr gebräuchlich gewesen sein, das ohne Rücksicht auf die Mondmonate, ebenso wie jetzt bei uns in 12 Theile zu 30 und 31 Tagen eingetheilt war, wovon jeder ebenfalls den Namen „Monat“ führte. Diese ökonomischen Monate, die stets in dieselbe Jahreszeit fielen, führten nach dieser besondere Namen: „Abib, Siw, Ethanim, Bul“⁴⁾ (vgl. Raschi zu Sanhedrin 13b s. v.

¹⁾ „Die Phöniken hatten den Ausdruck חרש für Monat nicht, noch auch die anderen semitischen Völker; wo die Phöniken חרש gebrauchen, da hat es immer noch seine volle ursprüngliche Bedeutung neues Licht, Neumond. — Seine Anwendung für „Monat“ ist eine Neuerung Seitens der Israeliten.“ — „Aus dem bei ihnen vorherrschenden Sprachgebrauch חרש für Monat . . . geht sicher hervor, dass ihnen von Haus aus Mondmonate geläufiger waren, wie dies bei nichtansässigen Völkern an sich das natürlichste ist und auch bei den Wüstenarabern der Fall war. — Dafür spricht auch die Neumondsfeier, welche durch die ganze Königszeit hindurch sich bei ihnen forterhielt (Dillm. l. c. S. 929).

²⁾ Die Kanaanäer nannten die Monate ירחים, rechneten einen Monat gewöhnlich zu 30 Tagen und theilten ihn in Dekaden (עשר) ein. — Alle diese Erscheinungen weisen darauf hin, dass die kenaanäischen Monate, deren Gebrauch im gemeinen Leben sich auch die Israeliten anschlossen, bürgerliche Sonnenmonate gewesen sein werden (Dillm. l. c., z. Theil schon Credner Comment. zu Joel S. 210).

³⁾ Die Bestimmung des Frühlingsmonats und damit die Zurückführung der Mondmonate auf das Sonnenjahr war höchst einfach: War nach dem 12. Mondmonate das Getreide auf den Feldern so weit, dass man hoffen konnte, um die Mitte des folgenden reife Aehren zu haben, so begann mit diesem der erste Monat des neuen Jahres; im andern Fall erst mit dem nächstfolgenden Neumond (Dillm. l. c. S. 933).

⁴⁾ „Zwei der althebräischen Monatsnamen sind in phönikisch-cyprischen Inschriften wieder gefunden, nämlich בל in der Inschrift des Eschmunazar und

(שמור את חדש האביב), während die Mondmonate nur mit Ordnungszahlen „erster, zweiter, dritter Monat“ benannt waren. Die Ordnung des religiösen Kalenders lag den religiösen Häuptern des Volkes oder den Priestern ob, und sie mussten vorzüglich darauf achten, dass der 15. des ersten Monats, als der Anfang des Pesachfestes, in den Monat Abib, als den Monat der Gerstenreife, falle, was zur Folge hatte, dass auch alle übrigen Feste in die vom Gesetze geforderte Jahreszeit trafen. Fiele aber der 15. des ersten Monats vor dem 1. Abib, so musste ein Mondmonat eingeschaltet werden¹). Der 15. des ersten Mondmonats konnte sonach der 1.—30. Abib sein. Da nun beim Volke die ökonomische Jahresrechnung gebräuchlich war, so wird in den für das Volk bestimmten Gesetzen bloß angeordnet, Pesach im Monat Abib zu feiern; welcher Tag im Abib zu feiern sei, sollte von den religiösen Behörden jedesmal bestimmt werden, die aber stets nach den Bestimmungen des Priestercodex und nach dem ihnen überlieferten „Kalender-Geheimnisse“ (vgl. m. „Mar Samuel“ S. 20f., סוד העבור), in Ausnahmefällen allerdings auch nach den jeweiligen Bedürfnissen des Volkes (vgl. Sanhedrin 11a) ihre Anordnungen trafen. Dass das Pesachfest zur Vollmondszeit gefeiert wurde, scheint auch der alte Asaph-Psalm 81, 4 zu sagen (vgl. Ps. 81, 9 mit 50, 7); siehe die Lexica s. v. כסה (Vgl. auch Dillm. l. c. S. 932). —

n cyprischen Inschriften (Corpus Inscript. Sem. I, 1 N. 3 u. 10 u. 90 p. 13 ff. in. 36 u. 107) und ירה אהנס in einer erst kürzlich entdeckten cyprischen (das. Nr. 86 a p. 93 f.) — es waren also ohne Zweifel kenaanäische . . . (vgl. aber Derenburg in REJ 1881 p. 124 ff.). — Auch bei אביב ist es so. Dass dies nur mit Artikel und nur in Verbindung mit חדש zu belegen, auch seine Bedeutung noch ganz durchsichtig ist, hindert nicht, dass es auch schon Monatsnamen gewesen sein kann; der Fall ist nicht anders als bei אהנים — בול Regenmonat, זיר Blumenmonat, אהנים der Monat der perennirenden Bäche.“ — (Dillm. l. c. S. 925).

¹ Die Spuren eines solchen Schaltjahres will Seder Olam (c. 26) in Ezechiel finden. Ez. 1, 1 f. befindet sich das Datum: „Der 5. des 4. Monats des 5. Jahres des Exils“; c. 8, 1 spricht vom „5. des 6. Monats des 6. Jahres des Exils“. Zwischen diesen beiden Begebenheiten, die ein Jahr und 2 Monate von einander entfernt sind, sitzt Ezechiel 7 Tage bei den Exulanten (3, 15) und liegt unbeweglich 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite (4, 5 f.), zusammen $7+390+40 = 437$ Tage. Da aber 1 Jahr und 2 Monate nur $= 354+30+29 = 413$ Tage sind, und selbst ein Sonnenjahr und 2 Monate nur 426 Tage gäben, so lassen sich diese Daten des Ez. nur erklären, wenn das betr. Jahr ein Schaltjahr war, welches 384 Tage hat.

Anderere Differenzen zwischen PC.
und den anderen Gesetzen.

Die anderen speciellen Differenzen zwischen PC und den anderen Quellen betreffs der Festtagsgesetze schwinden ebenfalls nach reiflicher Erwägung. Wir wollen nur die scheinbar gravierendsten besprechen:

a) In Deut. 16, 4; 8, ebenso wie in Ez. 45, 21 gelte das Pesach als erster Tag der Osterwoche, während in PC Pesach am 14. des Monats ist, die Festwoche aber mit dem 15. beginnt (W. Gesch. S. 107 u. 110). — Diese Behauptung beruht auf falscher Auffassung der betreffenden Stellen.

Ueber Ez. 45, 21 ist bereits oben S. 42f. das Nöthige erörtert. Was aber das Deut. betrifft, so haben die Worte: „es soll von dem Fleische, das du am Abend am ersten Tage opferst, nicht bis zum Morgen übrig bleiben“ (Deut. 16, 4) Wellh. zu der Annahme verleitet, „der erste Festtag sei eben der Tag, an dessen Abend das Passah fällt“. Doch diese Annahme ist entschieden falsch; בערב ביום הראשון ist der Abend vor dem ersten Tage; denn nach Sonnenuntergang ist im Deut. (24, 15) der Tag bereits zu Ende, und der Abend gehört zum folgenden Tage. Würde das Pesach erst am Abend nach dem ersten Festtage gegessen werden, so könnte in v. 3 nicht geboten werden: „Sieben Tage sollst du darauf (עליו) Mazzot essen“, da auf das Pesach nur sechs Mazzot-Festtage folgten. Unsere Erklärung erhält ausserdem einen unwiderleglichen Beweis aus Exod. 13, 3—6, einer Stelle, die nach Wellh. (J. f. D. Th. 1876, S. 544) dem Deuteronomisten angehören soll und die jedenfalls nicht in crassem Widerspruch mit dem Deut. sich befinden darf. Dort sagt Mose zum Volke: „Gedenket dieses Tages, an dem ihr aus Mizraim gezogen; . . . heute zieht ihr aus; . . . sieben Tage sollst du Mazzot essen!“ Mose spricht da zum Volke offenbar am Tage nach der Nacht des Auszuges (Exod. 12, 42)¹⁾; es ist demnach der Tag nach der Nacht des Auszuges der erste Tag der Festwoche. Nun wird aber nach Deut. 16, 1 und 6 das Pesach in der Nacht des Auszuges gegessen, folglich ist der erste Tag der

¹⁾ Dass der Auszug nach Num. 33, 3 am Morgen stattfand, widerspricht dieser Stelle nicht, da hier, sowie im Deut., die Schrift die Plage der Erstgeburt und die Erlaubnis zum Auszuge (Exod. 12, 31) schon als den Beginn des Auszuges betrachtet, obgleich der eigentliche Exodus natürlicher Weise erst am Morgen erfolgt war.

Festwoche der Tag nach dem Pesach-Abend. — Wenn aber Wellh. noch Deut. 16, 8 herbeizieht, woraus hervorgehen soll, dass auf das Pesach nur noch sechs Festtage folgen; so muss wieder auf Exod. 13, 6 als den besten Commentar zu dieser Stelle hingewiesen werden. Dort heisst es: „Sieben¹⁾ Tage sollst du Mazzot essen, und am siebenten Tage ist ein Chag dem Herren.“ Diese Stelle hat das Dt. modificirt in: „Sechs Tage sollst du Mazzot essen, und am siebenten Tage ist Azeret dem Herren.“ Der Sinn ist derselbe (vgl. weiter); es will sagen: Nachdem du sechs Tage Mazzot gegessen, halte am siebenten Azereth. Selbstverständlich wird an diesem Tage ebenfalls Mazza gegessen, wie bereits in v. 3 geboten wurde²⁾.

b) Nach PC muss auch der siebente Tag des Pesach als Miqra qodesch in Jerusalem gefeiert werden und sind die nicht ganz in der Nähe wohnenden Wallfahrer gezwungen, die ganze Woche dort zuzubringen, während Dt. am Morgen nach dem Passah die Heimreise gestattet (W. Gesch. S. 108). — Aber PC kann doch mit Miqra qodesch nicht die Feier in Jerusalem geboten haben, da doch nach ihm in Lev. 23, 3 jeder Sabbat ein Miqra qodesch ist³⁾. Auch am Neujahrs- und Versöhnungstage ist Miqra qodesch, ohne dass es geboten ist, in Jerusalem zu erscheinen. Wie könnte auch in Lev. 23 gefordert werden, bis zum 7. Mazzot-Festtage in Jerusalem zu verweilen, da eben das. v. 10f. angeordnet wird, vorher die Ernte zu beginnen?⁴⁾ Endlich wird man bei näherer Betrachtung finden, dass PC gerade wie Dt. einen Unterschied macht zwischen der Pesach-Festwoche und der Sukkot-Festwoche. Während bei letzterer gesagt wird: „Ein Chag der Laubhütten ist 7 Tage dem Herrn“ (Lev. 23, 34), „ihr sollt feiern einen Chag dem Herrn sieben Tage“ (Lev. 23, 39; 41, Num. 29, 12), — heisst es beim Mazzot-feste nur: „Am 15ten . . . ist ein Chag der Mazzot, sieben Tage

¹⁾ Wenn hier LXX und Samaritaner „sechs“ lesen, so ist leicht einzusehen, dass dies eine Correctur nach Dt. 16, 8 ist.

²⁾ In meinem Comment. zu Lev. 23 in der Abhandlung über Omer und Wochenfest befindet sich die Erklärung, dass בכקר in Deut. 16, 7 der 16. Nissan ist. Doch sei hier von dieser nicht ganz sichern Erklärung abgesehen. Indessen sei bemerkt, dass die Heimreise auch am 15., als am Feiertage, gestattet werden konnte (vgl. Tosafot in Chagiga 17b).

³⁾ Vgl. oben S. 9 die Note gegen Kuenen.

⁴⁾ Denn dass dort vom 2. Mazzot-Festtage die Rede ist, wird in m. Comment. zu Lev. 23 klar bewiesen. Und selbst nach den Karäern fällt der Erntetag zumeist mitten in das Fest.

soll man Mazzot essen“ (Lev. 23, 6; Num. 28, 17), wonach man zwar 7 Tage Mazza essen soll, als Chag aber nur der erste Tag gefeiert wird. Dies sagt noch deutlicher Exod. 12, 14: „Dieser Tag (der erste Festtag) sei euch zum Andenken und feiert ihn als Chag dem Herren“. In der präzisen Gesetzessprache des PC wird also beim Pesachfeste nur der erste Tag Chag genannt, während beim Sukkotfeste alle 7 Tage als Chag bezeichnet werden. Dies lässt sich nur daraus erklären, dass der PC ebenso wie Dt.¹⁾ am Pesach nur einen Tag, am Sukkot aber die ganzen sieben Tage die Anwesenheit beim Heiligthum fordert.

Allerdings muss in der gewöhnlichen Volkssprache der Ausdruck eine weitere Bedeutung gehabt haben. Es wird ausserhalb des PC zur Bezeichnung eines jeden Freudenfestes gebraucht²⁾. So sagen Mose und Aaron (Exod. 10, 9): „Wir haben einen Chag des Herrn. Ein anderes Mal spricht Aaron (Exod. 22, 5): „Morgen ist ein Chag des Herren“. Daher kann der 7. Pesachtag, der im Dt. 16, 8 Azeret heisst, von Mose in seiner Ansprache an das Volk (Exod. 13, 6) Chag genannt werden³⁾. In den Priester-Gesetzen (PC) dagegen ist Chag ein Terminus, der nur für die Wallfahrtsfeste gebraucht wird.

c) Die Festgesetzgebung des PC ist dadurch besonders verschieden von der der anderen Quellen, dass 1) während das Hüttenfest nach Dt. (16, 13), ebenso wie nach den BB. der Kön. (1, 8; 66) und Ez. 45, 25, nur 7 Tage dauert, im PC noch ein achter Tag zugelegt wurde, wie in der Chronik (II, 7, 9); und 2) im PC zwei neue Feste, die sonst nicht erwähnt sind, vorkommen, nämlich Neujahr am 1. des 7. Monats und der grosse Versöhnungstag am 10. desselben Monats (W. Gesch. S. 108f. und 111). — Diese Er-

¹⁾ Hiermit ist natürlich nicht gesagt, dass der PC das Dt. voraussetzt; vielmehr ist die betreffende Bestimmung im PC selbst (Lev. 23, 9 ff.) deutlich genug enthalten. Wenn die moderne Kritik die letztere Stelle dem H zueignet und dem Pg abspricht; so findet sie in vorliegendem Momente, das die Einheit von Lev. 23, 1—8 mit vv. 9—22 beweist, ebenfalls eine Gegeninstanz.

²⁾ Mitunter heisst חג auch das Festopfer, vgl. z. B. Exod. 23, 18; Mal. 2, 3; Ps. 118, 27.

³⁾ Vielleicht wird dort mit Rücksicht auf den in der Wüste zu feiernden Chag (Exod. 5, 1; 10, 9) der 7. Pesachtag so genannt, und es mag wohl jene Feier am 7. Tag des Auszuges in Wirklichkeit stattgefunden haben, obgleich in der Schrift darüber nichts berichtet wird. Nach Mechilta zu Exod. 13, 6 bedeutet חג das „Festopfer“, und wird dort auch für den 7. Pesachtag ein Festopfer (חגיגה) erforderlich gemacht.

scheinungen würden nur dann etwas beweisen, wenn im PC die drei Feiertage: der 8. des Hüttenfestes (Azeret), Neujahr und Versöhnungstag den anderen drei Festen: Pesach, Schabuot und Sukkot gleichgestellt wären. Dies ist aber nicht der Fall. Die letzteren drei Feste sind Chaggim, Wallfahrtsfeste. Bei Pesach wird zwar nur der erste Tag als Chag hervorgehoben, weil aus Rücksicht auf die zu beginnende Ernte gestattet wird, nach Darbringung der Pesachopfer (Pesach im engeren und weiteren Sinne: Schafe und Rinder, deut. 16, 2) die heilige Stadt zu verlassen; aber die letzten 6 Tage bilden doch immerhin nur eine Fortsetzung des ersten Tages, da die Mazzot, nach welchen das Fest den gewöhnlichen Namen Chag ha-Mazzot führt, auch an diesen Tagen gegessen werden. Das zweite Fest hat wegen der in Lev. 23, 9ff. enthaltenen Vorschrift den Namen Chag ha-Schabuot erhalten, was in Num. 28, 26 (בשבעותיכם) als bekannt vorausgesetzt wird, und dass es als Chag betrachtet wird, beweisen die dabei vorgeschriebenen Opfer (vgl. w. unten). Beim Sukkotfeste werden wiederholt alle 7 Tage als Chag erklärt. Dagegen wird so deutlich wie möglich dem 8. Azeret¹⁾, Neujahr und Versöhnungstag der Charakter eines Freudenfestes (Chag) abgesprochen. Azeret wird jedes Mal von dem vorangehenden Feste geschieden, sowohl im Hauptgesetze Lev. 23, wo zuerst v. 34 nur von einem siebentägigen Feste die Rede ist, und ebenso im Nachtrag die Riten des Feststrusses und des Hüttenwohnens nur für die ersten 7 Tage vorgeschrieben sind (vv. 40, 42); als auch in Num. 29, wo nur in den ersten 7 Tagen in absteigender Progression 13—7 Stiere, in Summa 70 Stiere, geopfert werden, während Azeret von diesem Opfersysteme ausgeschlossen ist. Neujahr und Versöhnungstag galten unstreitig nicht als Wallfahrtsfeste. — Den Unterschied zwischen Pesach, Schabuot, Sukkot einerseits und Azeret, Neujahr und Versöhnungstag andererseits zeigt am deutlichsten die Festopfer-Ordnung in Num. 28—29. Die Anzahl der speciell für das Fest (als מוספין) zu opfernden Stiere bietet den richtigsten Gradmesser für die Festesfreude. Da ist nun

¹⁾ Jerusch. Nedarim Anf. Abschn. V (citirt im רין zu B. 49a) meint, dass zwar בלשון בני אדם auch Azeret חג genannt wird, doch nicht בלשון מקרא. Die späteren Decisoren (cit. im שערי תשובה zu א"ח 668) suchen zu beweisen, dass Az. auch חג sei, um die Gebetformel חג העצרת חג zu rechtfertigen. Doch hat dies bei dem einfachen Schriftsinne nichts zu bedeuten. Heidenheim im מהור bringt eine L.A. השמיני עצרת חג הזה, wonach der 8. Tag als Az. des חג (d. h. des Hüttenfestes) bezeichnet wird.

Sukkot das höchste Freudenfest, an dem 13—7 Farren täglich geopfert werden. Darauf folgen Pesach und Schabuot, an denen täglich 2 Farren als Festopfer dargebracht werden. (Die in Lev. 23, 18f. enthaltenen Opfer sind keine Festopfer, sondern Begleitopfer der Erstlingsbrote; על הלקח; vgl. m. Comment. das.). Dagegen ist bei den Festopfern am Azeret, Neujahr und Versöhnungstag nur ein Stier jedes Mal vorgeschrieben. Da nun diese Feste keine Freuden- und Wallfahrtsfeste sind, so handelt das Deut. nicht von ihnen, ebenso wie es, sowie das Bundesgesetz in Exod., vom Neumonds fest gänzlich schweigt, wiewohl dessen Feier schon in den ältesten Zeiten bezeugt ist¹⁾. Ja sogar vom Sabbat ist im eigentlichen Deut. (c. 12—26) keine Rede, weil nur die Freuden- und Wallfahrtsfeste (Chaggim), an denen man nach dem auserwählten Orte zog, um sich vor Gott zu freuen, hauptsächlich nur wegen der dabei einzuschärfenden Einheit des Heiligthums vom Deut. erwähnt werden. —

Nun begreifen wir^o auch leicht, warum Salomo das zur Freude versammelte Volk am 8. Azeret-Tage entliess (1. Kön. 8, 66), da dieser nur zur stillen Ruhe bestimmt war²⁾. Aus dem Schweigen

¹⁾ Mit Recht beweist Dillm. (EL³ S. 635) aus dem Stillschweigen von IE u. Dt. über das Neumonds fest, dass diese Gesetzbücher in Bezug auf die Festgesetze unvollständig und nur PC hierin verlässlich ist. Nowack, hebr. Arch. II S. 139 ff. (nach Wellh. p² 118) meint, dass es einestheils bewusste Absicht gewesen ist, welche die Neumondsfeier wegen allerlei heidnischen Aberglauben, der sich daran ansetzte, verdrängt hat; andererseits wohl auch das unwillkürliche Uebergewicht des Sabbats daran schuld gewesen sei, zufolge dessen dieser seine eigenen Wege ging und in regelmässigen siebentägigen Interwallen weitergerechnet wurde, unbekümmert um den Neumond, mit dem er nun collidirte, statt wie früher durch ihn gestützt zu werden. — Nun beruht letztere Erklärung auf die unbegründete, alle Zeugnisse verwerfende Annahme, dass der Ursprung des Sabbats in den 4 Mondphasen zu suchen sei. Da aber die 4 Mondphasen zusammen mehr als 29 $\frac{1}{4}$ Tage ausmachen, so müsste man in jedem Monat den Sabbat um 1 oder 2 Tage vorgerückt haben; von einem solchen Sabbat ist aber in keiner Quelle auch nur eine Andeutung zu finden. Was aber die erste Ansicht betrifft, so ist sie ebenfalls unhaltbar. Denn abgesehen davon, dass nirgends ein Anhaltspunkt dafür zu finden ist, dass mit dem Neumonds feste irgend welcher heidnischer Aberglauben verbunden war, ist es unmöglich anzunehmen, dass eine theokratische Richtung die Neumondsfeier verdrängen wollte, da ja gerade der Neumondstag dazu benutzt wurde, um die Belehrung der Propheten zu vernehmen (2. Kön. 4, 23).

²⁾ Die talm. Tradition aber zieht Azeret mit in die Freude des Hüttenfestes (Pes. 71a), und dies hat die Stelle 2. Chron. 7, 9f. zur Aenderung veranlasst, die Talm. Moëd k. 9a mit 1. Kön. 8, 66 auszugleichen sucht. — Indessen

des Ezechiel ist gar nichts zu schliessen, denn dieser erwähnt auch Schabuot nicht (s. oben S. 42f.). — Zu merken ist noch, dass die Propheten, wenn sie von חגים und מועדים sprechen (Hosea 2, 11; Ez. 46, 11) sehr wahrscheinlich unter ersteren die drei grossen Wallfahrtsfeste, unter letzteren aber Azeret, Neujahr und Versöhnungstag verstanden haben, vgl. m. Comment. zu Lev. 16: „Ueber das Alter des Versöhnungstages“.

d) In der Königszeit sei der Jahreswecasel auf den Herbst gefallen, das Herbstfest bezeichnete den Abschluss des Jahres und der Feste (Exod. 23, 16; 34, 22); im PC dagegen ist das bürgerliche Neujahr auf den Frühling verlegt, nur das kirchliche Neujahr, der Jom Therua, fällt auf den Neumond des Herbstes, wobei aber Laubhütten nachher zu stehen kommt. Mit dem Gebrauch der Frühlingsära soll die Bezeichnung der Monate durch Zahlen, statt durch althebräische Namen (Abib, Siw, Bul, Ethanim) zusammenfallen. Das kirchliche Neujahr schein auch zuerst am 10. Tischri gefeiert (Ez. 40, 1) und erst später auf den ersten des 7. Monats verlegt worden zu sein (W. Gesch. S. 111ff.). — Gegen diese Behauptung seien folgende Bemerkungen vorgebracht:

Die Frühlingsära war schon in der ältesten Zeit gebräuchlich, wie 2. Sam. 11, 1; 1. Kön. 20, 22; 26; Joël 2, 23 zu ersehen ist¹⁾. — Exod. 23, 16 will nicht das Herbstfest vor den Abschluss des Jahres setzen, sondern der Ausdruck „der Ausgang des Jahres“, ebenso wie „der Umlauf des Jahres“ (Exod. 34, 22) bezeichnet auch den Beginn des neuen Jahres, der an den Ausgang des alten grenzt (vgl. 2. Chron. 24, 23 mit 2. Sam. 11, 1). Nach dem Sonnenjahr

muss die Peschitto in 2. Chron. 7, 10 die LA.: וּבַחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר לִיָּרֵךְ הָאֶתָנִים וּגְרִי vor sich gehabt haben, denn כַּמָּלִי bedeutet im Syr. den 15. Tag des Monats, wie Pesch. zu 1. Kön. 12, 32 f. beweist. (Was Michaelis in Castelli Lex. Syr. s. v. כַּמָּא bemerkt, ist entschieden falsch). Hiernach mag das Einweihungsfest am 1. Ethanim begonnen haben; Sukkot war am 8., was nach oben S. 102 f. leicht erklärlich ist. Es würde dann die Angabe in der Chron. mit dem B. d. Kön. übereinstimmen.

¹⁾ Näheres über den Anfang des Jahres ist in m. Comment. zu Lev. 23 zu finden. — Mit Recht bemerkt Dillmann (Sitz-Ber. der Akad. von B. 1881 S. 924 f.): „Die Thatsache, dass alle Festgesetze vom Passah-Mazzot-Fest ausgehen und mit dem Laubhüttenfest schliessen, welche gewöhnlich in ihrer Bedeutung nicht gewürdigt wird, spricht deutlich. . . . Hätten die Priester nur eine mit dem Herbstgleichemonat beginnende Jahresordnung gekannt, so hätten sie ihre Festcataloge mit dem Hüttenfest begonnen.“ — Als Beweis kann Josephus dienen, dessen Festcatalog (ant. III 10, 2) mit den Herbstfesten beginnt, weil zu seiner Zeit der erste Tischri als der eigentliche ראש השנה galt.

gerechnet war übrigens der 1. Ethanim der Herbstjahresanfang¹⁾. Nun konnte nach dem oben S. 103 Erörterten der erste Tag des Herbstfestes auf jeden Tag von 5 Tagen vor dem 1. Ethanim bis zum 25. Ethanim fallen. Die allgemeine Bezeichnung: „beim Umlauf des Jahres“ ist demnach gerechtfertigt. Nach Wellh. dagegen müsste der 1. Bul der Jahresanfang gewesen sein, da Sukkot im Ethanim war (1. Kön. 8, 2); der Abib wäre dann der 6. Monat nach Jahresanfang. Es ist aber gewiss angemessener, das Jahr mit dem Aequinoctium (1. Ethanim) zu beginnen und das Pesachfest in den 7. Monat des Jahres zu setzen²⁾. —

Dass in alter Zeit die Monate mit Namen und nicht mit Ordnungszahlen bezeichnet wurden, ist eine ganz unbegründete Annahme. Die Namen befinden sich bloß beim salomonischen Tempelbau (1. Kön. 6, 1; 8, 2). Im Pent. kommt nur beim Pesachfeste der Name Abib vor. Es hat die Kritik alle übrigen genauen Daten des Pent. dem PC zugewiesen. Nun wird noch dazu bei keinem einzigen dieser Monatsnamen ein Tagesdatum angegeben, woraus zu schliessen, dass diese Namen nur da gebraucht wurden, wo bloß im Allgemeinen die Jahreszeit des Factums bestimmt werden sollte (oben S. 102). Joël, über dessen Zeit allerdings die Ansichten weit auseinandergehen, bezeichnet übrigens (2, 23) den ersten Monat mit der Ordnungszahl. —

Die Annahme, dass man das Jahr mit dem 10. eines Monats angefangen habe, wird niemand trotz Ez. 40, 1 glaubhaft finden. Wenn nach der Schule Hillels (Mischna R. ha-Schanah 1, 1) der 15. Schebat „Rosch-Schanah für die Bäume“ ist, so hat diese für gewisse gesetzliche Bestimmungen festgesetzte Zeit weder mit der bürgerlichen noch mit der kirchlichen Jahresrechnung etwas zu thun, und es ist unbegreiflich, wie Wellh. (Jahrbb. f. d. Th. 1877 S. 437) sich darauf berufen konnte! Das ראש השנה in Ez. 40, 1 ist entweder mit den LXX das. als „der erste Monat des Jahres“ zu erklären, oder es ist mit dem Talmud (Arachin

¹⁾ Dieser Jahresanfang war in mehrfacher Beziehung der ראש השנה *zar' ξυζήν* (vgl. m. Comment. l. c.). „Für den Landbauer geht sein Jahr naturgemäß mit der Ableerung der Felder und Gärten zu Ende und beginnt mit der Ackerbestellung und Aussaat das neue“ (Dillm. in Sitzungsber. der Berl. Akad. 1881 S. 715).

²⁾ Dieser Einwurf trifft in noch stärkerem Grade die Hypothese Nowack's (Arch. II 152), wonach die Feier des Herbstfestes nicht bestimmt fixirt gewesen sei und im nördlichen Reiche mit seinem rauheren Klima das Erntefest später fallen musste, Jerobeam also (2. Kön. 12, 32) gar keine Neuerung gemacht hätte!

12a) anzunehmen, es sei jenes Jahr ein Jubeljahr gewesen, das am 10. Tischri beginnt (nach Lev. 25, 9). S. m. Comm. zu Lev. 16.

e) Nach Exod. 23, 10f. sei nur geboten, in jedem siebenten Jahre die Ernte preiszugeben; das siebente Jahr sei dort ferner nur ein relativer Termin. Im Deut. 15, 1ff. sei zwar von einem absoluten Termin die Rede, aber nur in Bezug auf Erlassung der Schulden. Erst im PC ist ein absolutes Sabbatjahr für den Acker angeordnet. Das Sabbatjahr ist ähnlich dem Sabbattage¹⁾ (Wellh. Gesch. S. 119—121). — Doch muss jeder Unbefangene zugeben, dass Lev. 25, 1—7 die einzig richtige Erklärung zu Exod. 23, 10—11 gibt. Dass hier *והשביעית* in v. 11 ein absolutes siebentes Jahr meint, geht unzweideutig aus dem folgenden v. (12) hervor, wo vom absoluten siebenten Tage die Rede ist. Deut. 15, 1 hat auch zugestandenermassen unser Gesetz so erklärt. Aber Deut. denkt nicht im entferntesten daran, das Sabbatjahr abzuschaffen und in ein Schulderlassungsjahr umzuwandeln. Im Gegentheil, die Schulderlassung beruht gerade auf der Ackerrast. Weil der Arme im 7. Jahre nichts säet und keine rechte Ernte hat, sollen ihm am Ende dieses Jahres die Schulden erlassen werden (s. oben S. 46). Das deuteronomische Gesetz vom Armenzehnten in jedem 3. Jahre (Deut. 14, 28) setzt ebenfalls das Sabbatjahr voraus; denn nur dann sind in jedem Cyklus von 7 Jahren 2 Armenzehntjahre das 3. und 6., und ein Sabbatjahr, in welchem gar kein Zehnt gegeben wird. Wäre aber das 7. Jahr blos ein Schulderlass-Jahr, ohne Sabbat für den Acker; so würden nach dem Deut. zweierlei Zeiteintheilungen nöthig sein: eine in Cyklen von 3 Jahren wegen des Armenzehnten, und eine andere in solche von 7 Jahren wegen der Schulderlassung.

Ferner ist in Exod. 23 auch die Feldarbeit im 7. Jahre verboten; sonst hätte in v. 10 vom Säen (*תורע*) gar nicht gesprochen werden sollen. Sodann hätte nicht gesagt werden sollen: „sechs Jahre sollst du dein Feld besäen“; im Gegentheil bedürfte es des

¹⁾ Auch beim Sabbattage will Wellh. zwischen PC und den anderen Gesetzen den Unterschied finden, dass nach letzteren der Sabbat hauptsächlich ein „ruhen lassen der Knechte und des Viehes“, während PC das strenge Ruhen den Herren gebietet. — Darauf einzugehen können wir uns ersparen, da nicht nur Amos 8, 5 ausdrücklich dagegen spricht, sondern auch im Dekaloge Exod. 20, 8—10 der Sabbat deutlich, ganz wie im PC, als ein heiliger Tag (*לקדשו*) erklärt wird, an dem „du, dein Sohn und deine Tochter“ keinerlei Arbeit (*כל מלאכה*) verrichten dürfet.

(Gebotes, im siebenten Jahre zu säen; denn wer würde sonst im 7. Jahre säen, da er die Ernte nicht einheimsen darf? Endlich zeigt das daneben stehende Gebot vom Sabbattage, dass man auch im 7. Jahre ruhen muss. Es ist also Lev. 25, 1—7 die richtige Erklärung zu Exod. 23, 10—11.

f) Ferner meint Wellh. (Gesch. S. 121—123), das Jubeljahr des PC sei eine ganz neue, früher nicht gekannte Einrichtung. Die Knechte wurden zuerst im 7. Jahre des Dienstes freigelassen, vermuthlich sei dann aus dem relativen ein fixes siebentes Jahr geworden. Jeremia (34, 14 f.) gebraucht den Namen יְרֵרָה, welchen Lev. 25, 10 das Jubel trägt, vom siebenten Jahr, und dies sei auch für Ez. 46, 17 entscheidend. — Dies ist falsch! Jeremia kann an ein fixes siebentes Jahr nicht gedacht haben, da er deutlich sagt (34, 14): „Er soll dir dienen sechs Jahre, dann entlasse ihn frei von dir.“ Jeremia spricht auch nicht von einem שְׁנַת יְרֵרָה (einem Freiheitsjahre), sondern nur vom Zurufen der „Freiheit“. „Ein Freiheitsjahr“ kann das siebente nicht genannt werden, weil es kein fixes ist. Ez. 46, 17 kann daher nur das Jubeljahr meinen. Man vgl. noch m. Pent. Comm. zu Lev. 16: „Ueber das Alter des Versöhnungstages.“

Ueber die Festgesetze des Pent.'s ist im Allgemeinen zu bemerken, dass wir nur im PC eine vollständige Angabe aller Feste finden. An anderen Stellen werden nur aus gewissen Gründen einige derselben genannt. Beweis dessen ist, dass vom Neumond nur im PC gesprochen wird. In den historischen Büchern ist es reiner Zufall, wenn ein Fest erwähnt wird. Das Schabuotfest wird (ausser 2. Chron. 8, 13) gar nicht genannt. Das Herbstfest wird erwähnt, weil zufällig die Einweihung des salomonischen Tempels um diese Zeit stattgefunden. — Unmöglich aber ist es zu glauben, man habe im Exile oder nach dem Exile ganz neue bisher nicht gekannte Festtage eingeführt und noch dazu behauptet, Gott habe diese durch Mose in der Wüste befohlen. Dies ist ebenso wenig denkbar, wie dass es jemand in den Sinn gekommen wäre, die 4 Fasttage (Zacharia 8, 19) in die Thora zu setzen.

Die Priester und Leviten.

a) Ezechiel und die Leviten.

Das Verhältnis der Leviten, der niederen Priesterschaft, zu den höheren Priestern, wie es im PC, besonders im Buche Numeri, erscheint, soll nach Wellh. zunächst entschieden beweisen, dass

dieser Gesetzescodex zur Zeit des Propheten Ezechiel nicht vorhanden gewesen sei. Nach Ez. 44, 6—16 sollen im Tempel des neuen Jerusalems die Leviten nicht mehr, wie bisher, Priester, sondern nur Tempeldiener sein. Diese Degradation trifft sie zur Strafe dafür, dass sie beim Cultus der Höhen fungirt haben. Nur die Priester, die Leviten, die Söhne Zadoq's dürfen im neuen Heiligthum priesterliche Dienste verrichten, weil sie stets dem Herren treu geblieben. Im PC dagegen sind die Leviten ursprünglich dazu bestimmt, die niederen Tempeldienste zu verrichten, und es war eine bodenlose Anmassung von Qorach und seiner Rotte, das Priesterthum sich aneignen zu wollen. „Der Unterschied zwischen Priester und Levit, den Ezechiel als Neuerung einführt und rechtfertigt, besteht nach dem Priestercodex seit ewigen Zeiten, was dort als Anfang erscheint, ist hier seit Mose immer so gewesen, ein Gegebenes, nichts Gemachtes oder Gewordenes“, (Wellh. ProI.⁴ 199 ff.).

Nachdem aber oben S. 24 ff. bis zur Evidenz bewiesen worden ist, dass dem Propheten Ez. der PC vorgelegen hat und dass er ihn unzählige Male wörtlich citirt; so ist das Argument aus Ez. 44 hinfällig¹⁾, und es ergibt sich für Jeden die Nothwendigkeit, die angeführte Stelle so aufzufassen, dass dadurch das Alter der levitischen Gesetzgebung nicht in Frage gestellt wird. In der That wurde diese auch von den früheren Forschern bis Graf anders erklärt, und es wurden aus derselben ganz andere Folgerungen gezogen. Riehm (Gesetzg. Mosis im Lande Moab) meint, diese Stelle des Ez. spreche dafür, dass die Leviten längere Zeit priesterliche Geschäfte verrichtet haben, indem im Laufe der Zeiten ursprünglich priesterliche Befugnisse auf die Leviten übergegangen waren. Auch Ewald (Alterth.² S. 329) bemerkt: In den späteren Zeiten des Reiches Juda scheint ein Versuch gemacht zu sein, die einfachen Leviten sogar den Oberpriestern gleichzustellen: sonst würde Hezekiel nicht so eifrig auf das Einhalten der alten Schranken zwischen den zwei Hälften des Priesterstandes dringen. — Allerdings ist die Auffassung der Ez.-Stelle von Ewald und Riehm von den Neuern aufgegeben, weil Ez. nicht die alten Schranken zwischen den Leviten und Priestern wiederherstellen zu wollen scheint, vielmehr aus jener Stelle hervorgeht, dass Ez. den Bamot-Priestern die priesterlichen Befugnisse entziehen und ihnen nur noch untergeordnete Priester-

¹⁾ Dass auch der Prophet in Jes. 66, 21 (וְגַם מִתּוֹם אֶקָח לְכַהֲנִים לְלוֹהִים), auf den sicherlich Ez. keinen Einfluss ausgeübt, die eigentlichen Leviten als die niederen Geistlichen des PC kennt, hat Bredenkamp, Ges. u. Pr. S. 186 ff. gezeigt.

dienste einräumen will¹⁾. Es sind das aber dieselben *בְּרֵנֵי הַבְּמֹת*, denen schon 48 Jahre vorher im Jahr 620 unter Josia die Priesterrechte entzogen worden waren (2. Kön. 23, 9). Ez. nennt dieselben deshalb nicht mehr *בְּרֵנִים*, sondern nur *לְיִים* (44, 10), während er vorher, bevor er noch ihre Sünden aufzuzählen im Begriffe war (40, 45), sie noch *בְּרֵנִים שׁוֹמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת* nannte. Diese Degradation der Bamot-Priester war also schon vor Ez. erfolgt; denn Ez. setzt den Unterschied zwischen diesen Priestern und den treu gebliebenen Söhnen Zadoq's schon voraus, bevor er noch von der Degradirung der ersteren spricht (vgl. 40, 45f.; 42, 13; 43, 19; 24; 27). Allerdings erzählt Ez. auch, dass man Fremde, Unbeschnittene zum Dienst zugelassen habe; er bezeichnet dies aber als eine *הוֹעֵבָה*, die im neuen Heiligthum nicht geduldet werden solle (44, 6ff.); vgl. noch Bredenkamp, Ges. u. Proph. S. 188ff.

Gegen obige von mehreren Gegnern der Graf-Wellhausenschen Hypothese ausgesprochene Erklärung der Ezechielschen Stelle, wonach Ez. nicht erst den Levitenstand geschaffen, wendet sich Kuenen Einl. § 15 Note 15 (S. 282) mit folgenden Worten: „Wenn man behaupten will, der Prophet habe einen Theil der Nachkommen Aarons von dem Priesteramt ausgeschlossen, als er in dem neuen Tempel nur die Zadokiten als Priester zuliess, so weise ich darauf hin, dass er Aaron überhaupt nicht nennt; er stellt die Söhne Zadoks überhaupt dem Rest der Leviten gegenüber; er sagt nicht, dass die von ihm degradirten fortan auf einer Stufe mit den nicht von Aaron abstammenden Leviten stehen sollen, was er hätte sagen müssen, wenn ihm derartige Leviten bekannt gewesen wären.“ — Soweit Kuenen. Die Antwort auf diesen Einwand findet man leicht, wenn man aufmerksam den Ez. liest und zu dem Ergebnis gelangt, dass Ez. den degradirten Priestern keineswegs diejenigen Verrichtungen zuweist, die im PC den Leviten zukommen. Wir haben bereits oben S. 74 dargethan, dass der PC von den Funktionen, die nach Ez. den Leviten obliegen, nichts weiss. Speciell weiss der PC nichts von der Vorschrift des Ez. (44, 11), dass die Leviten Ganzopfer und Mahlopfer für das Volk schlachten, dass sie die Mahlopfer kochen (46, 24), wozu nach der Chronik auch das Backen der Speiseopfer gehörte (1. Chron. 9, 31f.: 23, 29).²⁾ Das einzige

¹⁾ Ez. hat demnach keinen Levitenstand erst geschaffen, sondern nur einem Theil der früheren aaronitischen Priesterschaft ihr Priesterrecht entzogen, wie man dies später den Priestern des Oniastempels entzog (Menachot 109a).

²⁾ Nach Ez. 46, 20 hatten die Opferpriester das Backen der *מִנְחָה* zu be-

Geschäft, das die Leviten des Ezechiel mit den Leviten des PC gemein haben, ist vielleicht dasjenige, welches Ez. mit den Worten: **זהו במקדשי משרתם פקדות אל שערי הבית** (Sie sollen in meinem Heiligthum Diener sein, als Wachen an den Thoren des Tempels) bezeichnet. Diese Leviten werden aber in Ez. 40, 45 **כהנים שומרי משרת הבית** genannt, und ihre Zelle war in der Nähe der Zelle der eigentlichen Priester. Man könnte demnach zweifeln, ob in dem Wachdienste, den Ez. den degradirten Priestern zuweist, der Dienst der späteren **שוערים**, der levitischen Pförtner, zu verstehen ist, oder ob nicht vielmehr damit ein Wachdienst gemeint ist, den später nach Mischna Tamid Anf. u. M. Middot Anf. die Priester im Tempel versahen. Vielleicht meint Ez., dass ihnen das Amt der **שומרי הקף** übertragen werde, die zwar in 2. Kön. 12, 10 **כהנים** genannt werden, dagegen in 2. Chron. 34, 9 als **לויים** bezeichnet sind, wahrscheinlich weil die Chron. alle die Priester, die nicht beim Opferdienst beschäftigt waren, nur **לויים** nennt. Wäre aber auch das **פקדות אל שערי הבית** des Ez. in demselben Sinne zu nehmen, wie das **משרתם משכן העדות** in Num. 1, 53; so ist doch immerhin der Schwerpunkt der Thätigkeit der ezechielschen Bamotpriester-Leviten auf einem anderen Gebiete zu suchen, als das, welches der PC seinen Leviten anweist, denn das Schlachten der Opfer, ebenso das Kochen resp. Backen derselben ist nach dem Pent. Jedem freigestellt. Dies ist die gesetzliche Theorie; in der Praxis freilich machte es sich anders. Da nicht Jeder die Schlacht- und Reinheitsvorschriften kannte und beobachtete, mussten bestimmte Personen zum Schlachten und Abziehen der Thieropfer sowohl, wie zum Backen der Speiseopfer verwendet werden, und dies waren nach den Berichten der BB. der Chron. und Esra die Priester und Leviten (vgl. Esra 6, 20; 2. Chron. 29, 34; 30, 17; 35, 6). In späterer Zeit mochte man nur den Priestern die strenge Einhaltung der Reinheitsvorschriften zugetraut und daher auch nur ihnen das Schlachten der Opfer anvertraut haben. Es

sorgen. In der ersten Zeit des zweiten Tempels und auch später in der Chron. findet man die Leviten in 3 Klassen eingetheilt: 1) Die beim Opferdienst beschäftigten Leviten, in Esra und Neh. **לויים** schlechthin genannt (vgl. z. B. Esra 7, 25). Bei Jos. XX 9, 6 heissen diese *λειτουργοῦντες*, Liturgen, Gehülfen. 2) Die Sänger, **משוררים**. 3) Die Thorwärters, **שוערים** (s. Grätz, Gesch. II 2 S. 108f. u. Note 11). Zur Erklärung des Umstandes, dass diese 3 Klassen bald gemeinsam den Namen **לויים** erhalten (z. B. in Neh. 12, 1-26 u. in der Chron.) bald getrennt als 3 Klassen **שוערים**, **משוררים**, **לויים** aufgeführt werden, vgl. Magazin 1890 S. 86f. — Die ezechielschen degradirten Bamotpriester scheinen den ihnen zugewiesenen Beschäftigungen nach zu der ersten bevorzugteren Klasse gehört zu haben.

wurde daher täglich beim Tamid nur unter den Priestern geloost, wer schlachten solle (M. Tamid 3, 1), und es wurden aus der Tempelkasse Schriftgelehrte besoldet, damit sie die Priester in den Schlachtregelein unterweisen (Ketubot 106a: Jer. Schekalim 4, 2).¹⁾

Nach dem hier Erörterten ist es klar, dass Ez. nicht hätte sagen können, die von ihm degradirten Bamotpriester sollen von nun ab auf einer Stufe stehen mit den nicht von Aaron abstammenden Leviten: er musste ihnen vielmehr bestimmte Beschäftigungen zuweisen, zu welchen das pentateuchische Gesetz keine besonderen Personen bestellt hatte.

Aber auch nach der Annahme, dass Ez. es mit wirklichen Leviten zu thun hat, die sich bei den Bamot zu Priestern gebrauchen liessen, darf es nicht auffallen, dass Ez. ihnen das Priesterrecht nicht auf Grund der pentateuchischen Vorschrift einfach abspricht, sondern sie wegen ihrer Beihilfe zum Götzendienst verurtheilt. Wir haben bereits oben (S. 79 ff.) gezeigt, dass die Einheit des Heiligthums, womit die Ausschliesslichkeit des aaronitischen Priesterthums unzertrennlich verbunden war, im PC blos für die Wüste angeordnet worden; dagegen hätte nach den Anordnungen dieses Gesetzbuches im heiligen Lande eine Vielheit von Heiligthümern gestattet werden können, an denen auch Nicht-Aaroniden fungiren könnten. In der That spricht auch H (Lev. 26, 31) von mehreren Heiligthümern. Auf das Deut. hätte sich Ez. erst recht nicht berufen können, da dort stets nur von levitischen Priestern die Rede ist. Da nun die Leviten faktisch im Besitz des Priesterthums waren, so konnte der Prophet die Ausschliessung nur als Strafe wegen ihres Götzendienstes über sie verhängen.

Dazu hatte aber Ez. noch einen anderen Grund. Das Bedürfnis, seine Zeitgenossen wegen ihrer Sünden zurechtzuweisen, hat ihn auch an einer anderen Stelle dazu geführt, von den pentateuchischen Angaben scheinbar ganz abzusehen. In c. 20 trägt Ez. den Aeltesten die Greuelthaten ihrer Ahnen vor und erzählt daselbst (v. 10—17): Gott führte die Israeliten aus Aegypten in die Wüste, gab ihnen seine Gesetze und Rechte, die den Menschen zum Leben führen, und auch die Sabbate zum Zeichen, dass Gott sie geheiligt. Aber sie verwarfen alle göttlichen Gebote, und auch die Sabbate entweiheten sie, weil ihr Herz den Götzen anhing. Da

¹⁾ Ein anderer Fall, in welchem die Priester keinen Nichtpriester zu einem Dienste zuliessen, der gesetzlich Jedem gestattet war, ist in M. Joma 6,3 erwähnt.

sollten sie in der Wüste sämmtlich vernichtet werden, aber um des göttlichen Namens willen wurden sie wieder verschont und nur damit bestraft, dass sie nicht selbst in das heilige Land kommen sollten. So Ez. — Diese Erzählung stimmt nicht nur nicht mit dem PC, sondern ist auch mit IE und Dt. im Widerspruch, denn nach allen Quellen ist die Strafe, dass dieses Geschlecht in der Wüste aussterben und nicht ins Land kommen solle, wegen seines Unglaubens und seiner Widerspenstigkeit, den es bei der Aussendung der Kundschafter an den Tag gelegt hat, erfolgt. Hat also Ez. auch IE und Dt. nicht gekannt? Man sieht hier klar und deutlich, wie unbedacht es ist, aus einem Widerspruch zwischen dem Pent. und Ez. auf die Unbekanntschaft des letzteren mit dem ersteren schliessen zu wollen.

Vielleicht hat Ez. seine Angaben in 20, 10—17 aus verschiedenen pentateuchischen Erzählungen entnommen. Dass Israel in der Wüste dem Götzendienste fröhnte, lehrte ihn die Geschichte von der Anfertigung des goldenen Kalbes (Exod. 32). Die Entweihung des Sabbats wird in Exod. 16, 27 ff. und Num. 15, 32 ff. berichtet. Wenn aber der Pent. die Verurtheilung des ersten Geschlechtes zum Aussterben in der Wüste nicht in Folge dieser Sünden eintreten lässt, so mag Ez. angenommen haben, dass allerdings die in Num. 13 erzählte Widersetzlichkeit gegen Gott das Mass der Sünden voll machte und das Strafurtheil Gottes herbeiführte, dass aber die vorher an den Tag gelegte Gesetzesverachtung und die Verehrung des goldenen Kalbes — Verbrechen, die nach Ez. viel schwerer wiegen, als jene Widerspenstigkeit — ebenso viel und vielleicht noch mehr zur Verdammung des Volkes beitrugen. Da nun Ez. diese Verbrechen noch bei seinen Zeitgenossen im Schwange fand und sie darüber zurechtweisen wollte, so hebt er hervor, wie schon ihre Väter in Folge dieser Entartung der Verdammnis anheimgefallen. Dasselbe Verfahren beobachtet er auch bei den Leviten in c. 44. Er rügt nicht, dass sie sich widerrechtlich das Priesterthum angemasst — was ja durch die Geschichte leicht entschuldbar erschiene — er tadelt sie vielmehr davor, dass sie den Götzdienst gefördert, und verurtheilt sie, von ihrer bisherigen hohen Stellung in einen niedrigen Stand versetzt zu werden. Wenn aber Sprache, Ausdrucksweise und ganze Redensarten Ez.'s für Jeden, der sich die erforderliche Mühe zur Vergleichung nicht verdriessen lässt, bis zur Evidenz die Bekanntschaft dieses Propheten mit dem PC erweist, so erscheint der Gegenbeweis aus Ez. 44, namentlich wenn man damit c. 20

vergleicht, so schwach, dass unsere Erklärung dieser Stelle zu dessen Widerlegung vollkommen hinreicht.¹⁾

Dass nicht erst Ez. den Levitenstand geschaffen hat, dass es vielmehr schon vor dem Exil Priestergehülfen unter dem Namen „Leviten“ gegeben, beweist der Umstand, dass bei der Rückkehr aus dem Exile diese Organisation des Priesterstandes, seine Eintheilung in Priester und Leviten, bereits ausgebildet erscheint, was doch wohl nicht im Exile vor sich gegangen sein kann. Kuenen (Einl. S. 282) schreibt hierüber: „In den Verzeichnissen der aus Babylon zurückgekehrten Exilirten werden indess neben den Priestern auch die Leviten aufgeführt (Esra 2, 36—39; 40; Neh. 7, 39—42; 43; vgl. Esra 8, 15 ff.); geht daraus nicht doch hervor, dass diese beiden Kategorien bereits vor der Gefangenschaft nebeneinander bestanden hatten? In der That, von 620 v. Chr. an gab es nach 2. Reg. 23, 8 f. im Tempel auch Leviten, die nicht zu dem Altar J.'s hinaufstiegen, d. h. die keine Priester waren. Der Annahme, dass sie Esr. II und Neh. VII gemeint sind, steht nichts im Wege. Wer an dem blossen „die Leviten“ Anstoss nimmt, möge sich daran erinnern, dass das Verzeichnis der Zurückgekehrten nicht in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist (Godsd. v. Isr. II, 84—89) und annehmen, dass der Wortlaut desselben in diesem Punkte mit P² in Uebereinstimmung gebracht worden ist. . . . Nöthig ist indes diese Hypothese keineswegs; die Bezeichnung „die Leviten“ ist überdies deutlich genug, während ihre geringe Anzahl im Vergleich mit der der Priester (74 gegen 4289) nicht mit P² stimmt²⁾. — So Kuenen. Die Annahme, dass das Verzeichnis geändert worden ist, kann ohne Weiteres als eine vollständig unbegründete Hypothese zurückgewiesen werden. Vielmehr beweist dies Verzeichnis, dass die Eintheilung der Priesterschaft in „Priester“ und „Leviten“ längst bestanden hat. — Dafür spricht auch Jer. 33. Dort werden zuerst „die levitischen Priester“ als Opferpriester aufgeführt (v. 18). Sodann wird von den הלויים הכהנים oder הלויים schlechthin gesprochen (v. 21—22), und diese werden בשרתי „Diener“ genannt. — Auch Jes. 66, 21 unterscheidet zwischen Priestern und Leviten, wenn er von den Laien auch nehmen lässt לכהנים ללויים „zu Priestern,

¹⁾ Vgl. noch Baudissin, Gesch. des altisr. Priesterth., über diese Stelle.

²⁾ Dies beweist doch gerade, dass der PC nicht zu jener Zeit entstanden sein kann (vgl. oben S. 75 f.). Der Umstand, dass so wenig Leviten u. verhältnissmässig viele Priester zurückgekehrt, erklärt sich durch den Wohlstand der letzteren u. die Armut der ersteren (vgl. Magazin 1890 S. 79 u. 240 Note).

zu Leviten.“ Wir wollen aber auf einen weitem Punkt aufmerksam machen, der bisher noch nicht beachtet worden ist. Nach Wellh. und seiner Schule sollen die Geschäfte, welche Ez. seinen zu Leviten degradirten Bamotpriestern zuweist, vorher im Tempel zu Jerusalem von heidnischen Hierodulen besorgt worden sein. Darunter waren doch jedenfalls auch die Nethinim. Nun finden wir aber in der von Esra verfassten Denkschrift Esra 8, 17—20, dass die Leviten im Exile mit den נתינים zusammenwohnten. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass dort von Esra gesagt wird הנתינים שנתן דוד המלך לעבדו הלויים; Esra könnte dies nach der Anschauung des PC geschrieben haben. Allein die Thatsache, dass die nachexilischen Leviten mit den Nethinim im Exil zusammengewohnt, steht durch diesen Bericht Esra's unbestreitbar fest, und wie aus dem Berichte hervorgeht, waren die Nethinim den Leviten untergeben. Nun fragen wir, wie kamen die ehemaligen Landpriester mit den jerusalemischen Hierodulen im Exil zusammen? Beweist nun das Zusammenwohnen der לויים und נתינים in כנען nicht, dass deren Väter zusammen ins Exil gewandert und dass die לויים ebenso die Unterpriester der Hauptstadt, wie die נתינים dort Tempelsklaven waren? Soll aber seit 620 bereits die Degradation, wie sie Ez. vornimmt, thatsächlich in Jerusalem vollzogen worden sein; so hätte Ez. eigentlich offene Thüren ingerannt, und er hätte es besonders nicht nöthig gehabt, gegen die Verwendung der Hierodulen zur Beihilfe beim Opferdienst zu eifern, da doch diese bereits zu seiner Zeit als Untergebene der Leviten die niedrigsten Dienste verrichteten und die Bamotpriester an ihrer Stelle Gehülfen beim Opferdienst geworden waren. Wenn aber Ez. auf eine ältere Zeit zurückblickt, so kann überhaupt aus den Worten dieses Propheten nichts über die Zeit der Entstehung des Levitenstandes geschlossen werden, und die ganze Levitenfrage muss nach wie vor aus den Angaben des Deut.'s und der Bücher der Kön. entschieden werden, nach denen aber auch die Annahme Riehms und Ewalds, dass die Leviten im Laufe der Zeiten sich Priesterrechte verschafft haben, nicht abgewiesen werden kann.

b) Das Priesterthum Aarons im PC, Dt. u. a. Quellen.

Wir schreiten jetzt zur Prüfung der von Wellh. gegebenen Darstellung der Geschichte des israelitischen Priesterthums. Zuvor einige Bemerkungen. W. behauptet, in PC ist Aaron nicht wegen seiner Zugehörigkeit zu Levi erwählt; er war vielmehr Priester

lange, bevor die Leviten geheiligt wurden. Genau genommen, gehören sogar die Leviten gar nicht zum Klerus, sie werden nicht von Gott berufen, sondern nur von den Kindern Israel an Stelle der Erstgeborenen als Abgabe an das Heiligthum gewidmet. Die Verwandtschaft zwischen Aaron und Levi und dass gerade dieser Stamm als Lösung der Erstgeborenen dem Heiligthum abgetreten wird, erscheine fast als zufällig und erkläre sich nur daraus, dass Levi an Aaron heraufgerankt sei, dessen Priesterthum durchaus als das Prius gelte (W. Gesch. S. 124). — Diese Behauptung ist ebenso falsch, wie die darauf sich gründende Ansicht über die Stellung des PC. — Lesen wir nur die Stelle Num. 17, 16ff., die unstreitig dem PC angehört, und die förmlich zu dem Zwecke geschrieben zu sein scheint, um gegen die Behauptung Wellhausens Verwahrung einzulegen. Nachdem sich wegen des Priesterthums Streit erhoben, sprach Gott zu Mose: „Nimm von den Israeliten je einen Stab von einem Stamme, von allen Fürsten ihrer Stämme zwölf Stäbe, eines Jeden Namen sollst du schreiben auf den Stab, und den Namen Aarons sollst du schreiben auf den Stab Levi's, denn ein Stab gehört dem Haupte ihres Stammes, — und lege sie in die Stiftshütte. . . . Und es wird geschehen, der Mann, den ich erwähle, dessen Stab wird blühen, und so werde ich beschwichtigen das Murren der Kinder Israel, das sie gegen euch erheben.“ Mose legte darauf die Stäbe in die Stiftshütte, und am anderen Morgen „siehe da blühte der Stab Aarons vom Hause Levi's, er hatte Knospen hervorgebracht“. Jeder nahm darauf seinen Stab, und der Stab Aarons wurde als Denkmal in der Stiftshütte aufbewahrt. — Diese Erzählung steht im PC. nicht isolirt, dass sie etwa als ein späterer vom Kerne des PC. dissidentender Zusatz erklärt werden könnte, sondern befindet sich glücklicher Weise in Verbindung mit den wesentlichen Bestandtheilen des Pg (Q). Denn in c. 20 v. 9 nehmen die Worte: „Mose nahm den Stab von vor dem Herren (מִלִּפְנֵי ה')“ offenbar auf unsere Erzählung Bezug, wonach der Stab vor den Herren hingelegt wurde¹⁾. Der Bericht in c. 20 hängt aber mit anderen Stellen des Pg (Num.

¹⁾ Wenn Wellh. in Jahrb. f. d. Th. 1876 S. 576 dies in Abrede zu stellen geneigt ist und das מִלִּפְנֵי ה' (Num. 20, 9) daraus zu erklären versucht, dass das Heiligthum zu Silo oder zu Jerusalem späterhin der Platz der Reliquien wurde, so bedarf diese Willkür kaum einer Widerlegung. Wie würde es einem Erzähler einfallen, es als bekannt voranzusetzen, dass der Stab noch bei Lebzeiten des Besitzers als Reliquie im Heiligthum aufbewahrt wurde, wenn dies nicht

20, 22 ff. 27, 12 ff. Deut. 32, 48 ff.) eng zusammen. Ausserdem ist die Erzählung von der Aufbewahrung des Stabes Aarons der von der Aufbewahrung der Flasche Manna (Exod. 16, 32 ff.) ganz conform. Beide Reliquien lagen לפני הערות למשמרת (Num. 17, 25; Exod. 16, 34). Es ist also über jeden Zweifel erhaben, dass die angeführte Erzählung über „Aaron aus dem Hause Levi's“ dem Kerne des PC angehört. — Hier haben wir es aber deutlich geschrieben, dass Aaron als das Oberhaupt des Stammes Levi zum Priesterthum erkoren ward, so dass durch seine Erwählung zugleich sein ganzer Stamm erwählt wurde.

Wenn nun dennoch im PC (Exod. 28, 1 ff.) die Berufung Aarons zum Priesterthum erzählt wird, ohne dass dabei seiner Zugehörigkeit zu Levi Erwähnung geschieht, so erklärt sich dies einfach durch den Umstand, dass bereits vorher im PC (Exod. 6, 14 ff.) mit Absicht die Genealogie Mose's und Aarons verzeichnet wurde¹⁾, um deren Abstammung von Levi klar und deutlich vor Augen zu führen. Es muss der Stamm Levi bereits vorher in Aegypten eine hervorragende Stellung unter den Israeliten eingenommen haben, so dass durch Darstellung der Abkunft von Levi die Sendung Mose's und Aarons als genügend begründet erscheint. Es ist klar, dass dadurch die weitere Begründung der Berufung Aarons zum Priesterthume überflüssig geworden, und dass der PC ebenso wie die anderen Quellen Levi als Priesterstamm betrachtet²⁾.

Wichtiger für die ganze Frage über das Verhältnis der Priester und Leviten ist der Umstand, dass (gegen Wellh. und seine Schule) sich klar beweisen lässt, dass auch das Deut. von der Erwählung Aarons Kenntniss hat. In Deut. 18, 4f. wird gesagt: „Die Erstlinge deines Kornes, Mostes und Oeles und die Erstlinge deiner Schafschur sollst du ihm (dem Priester) geben; denn ihn der Herr erwählt aus allen deinen Stämmen, dass er stehe und den Dienst verrichte im Namen des Herren, er und seine Söhne alle Tage“. Die Kritiker haben zumeist über diese Stelle tiefes Schweigen

vorher erzählt worden wäre? — Auch Dillmann nimmt das מלפני ה' als Rückweisung auf 17, 25.

¹⁾ Dass diese Genealogientafel zu P gehört und nicht, wie Einige wollen, ein späterer Einschub ist hat Dillmann z. St. hinreichend bewiesen.

²⁾ Dass bei der Wahl Aarons Levi nicht erwähnt ist, fällt uns so wenig auf, als damals die Leviten noch nicht an Stelle der Erstgeborenen erkoren waren, da dies erst später in Folge ihres Eifers beim goldenen Kalbe geschah.

beobachtet!). Knobel erklärt, das $\text{וַיִּבְרַח אֵלֶיךָ}$ sei „der Stamm Levi in der mosaischen und in allen folgenden Zeiten“. — Welche gezwungene Erklärung! Von einem Stamme soll gesagt sein: „er und seine Söhne“, und unter „Söhne“ soll der Stamm in späteren Zeiten verstanden sein! Der Vers spricht auch gar nicht vom Stamme Levi, denn die Suffixe können grammatisch nur auf den vorher (v. 3) genannten אֵלֶיךָ bezogen werden. „Er und seine Söhne“ ist also hier nichts Anderes, als ein hier als bekannt vorausgesetzter Priester und seine Nachkommen (vgl. das $\text{וַיִּבְרַח אֵלֶיךָ}$ beim Könige, Deut. 17, 20). Dieser Priester kann aber nur Aaron sein, denn nur von diesem und seinem Nachfolger hat das Deut. bereits oben (10, 6) berichtet („dort starb Aaron und ward dort begraben, und sein Sohn Eleazar ward Priester an seiner Stelle“)²).

Schwierig könnte nur der Ausdruck „ihn erwählte Gott aus allen deinen Stämmen“ erscheinen; da man hier geneigt sein könnte, das אֵלֶיךָ (ihn) auf den Stamm Levi zu beziehen, den Gott aus den anderen Stämmen auserwählte. Allein der Ausdruck „aus allen deinen Stämmen“ bedeutet nur dasselbe wie „aus ganz Israel“. Dies beweisen viele Stellen, z. B. Deut. 29, 20: „Gott wird ihn absondern zum Bösen aus allen Stämmen Israels“; 1. Sam. 15, 17: „du bist das Haupt der Stämme Israels“; Deut 12, 5: „an dem Orte, den der Herr erwählen wird aus allen euren Stämmen“ u. a. Die Wahl „aus allen Stämmen“ bezeichnet also nicht gerade die Wahl eines Stammes aus den übrigen Stämmen, sondern die eines Mannes oder einer Stadt aus ganz Israel³). Wir sehen demnach, dass das Deut., obwohl es sonst die Aussonderung des ganzen Stammes Levi betont, dennoch die besondere Auszeichnung Aarons und seiner Nachkommen nicht ignoriert.

Noch an einer vorexilischen Stelle wird ausserhalb des PC der Erwählung Aarons gedacht, die zwar von Wellh. u. A. falsch aufgefasst, aber nach Klarlegung der obigen deuteronomischen Stelle nicht mehr zweideutig ist. In 1. Sam. 2, 27 ff. lässt Gott dem Hohenpriester Eli sagen: „Habe ich mich deshalb offenbart deinem

¹) Der neueste Comment. von Steuernagel (1898) erklärt den ganzen v. 5 für eine spätere Interpolation u. geht an $\text{וַיִּבְרַח אֵלֶיךָ}$ mit Schweigen vorüber.

²) So fasst jetzt diese Stelle auch Dillmann (Pent. III S. 326) und die dort citirten Riehm u. Kittel.

³) Nach der angeführten Erzählung in Num. 17 (S. 120) erfolgte übrigens die Wahl Aarons buchstäblich aus allen Stämmen Israels. Vgl. auch Kittel in Theol. Stud. aus Württemberg III S. 287.

Vaterhause, als sie in Aegypten waren (als Sklaven) dem Hause Pharao's, und es erwählt aus allen Stämmen Israels mir zum Priester, hinaufzusteigen an meinen Altar, zu räuchern Räucherwerk, einen Ephod vor mir zu tragen, und deinem Vaterhause alle Feuerungen der Kinder Israel gegeben, [warum stosset ihr gegen meine Schlacht- und Speiseopfer, die ich angeordnet, und du ehrst deine Kinder mehr als mich?]¹⁾, um euch zu mästen mit den Erstlingen aller Opfertgaben meines Volkes Israel?“ Nun meint zwar Wellh. (Gesch. S. 146), hier, wo zwischen dem Hause Eli's und seinem Geschlechte (Vaterhause) unterschieden wird, sei das letztere Levi, den Gott aus allen Stämmen Israels sich zum Priester erwählt und dem er alle Opfer der Kinder Israel gegeben hat, das erstere aber sei die bestimmte Levitenfamilie, welche dem Dienste der Lade am Heiligthum vom Schilo vorstand. Allein von allem Anderen abgesehen, wie konnte der Prophet sagen, Gott habe sich dem Stamme Levi in Aegypten offenbart? Die Worte *נבחר אנתו מכל שבטי ישראל*, die offenbar auf Deut. 18, 5 Bezug nehmen, können nur von der Erwählung des im Deut. (10, 6) ausdrücklich genannten Aaron und seines Hauses verstanden werden.

Dazu kommt noch, dass eine andere Behauptung der neueren Kritiker mit dieser Auslegung der vorliegenden Sam.-Stelle in crassem Widerspruch steht. Nach Wellh. (Gesch. S. 129), dem bereits Watke und Kuenen in dieser Behauptung vorangegangen, soll erst durch eine künstliche Genealogie der Chronik die Herkunft der jerusalemischen Priesterschaft von Aaron und Eleazar aufgestellt worden sein. Vor dem Exile sei es allgemein bekannt gewesen, dass deren Priesterthum erst von Zadoq datire, der unter Salomo die Familie Eli aus der priesterlichen Stellung verdrängt hatte. Dies bewaise die Stelle 1. Sam. 2, 27 ff. (die nach W. nachdeuteronomisch ist), denn da spricht Gott zu Eli: „Ich habe zwar gesagt, dein und deines Vaters Haus sollen vor mir wandeln in Ewigkeit; doch nun sage ich, das sei fern von mir . . . sondern ich erwecke mir einen verlässigen Priester, der nach meinem Herzen, und baue ihm ein verlässiges Haus“ . . . Der neue Priester war Zadoq. „Dieser Zadoq also gehörte weder dem Hause noch dem Vaterhause Eli's an, sein Priesterthum reicht

¹⁾ *להביראכם* gehört zu ersten Frage. Gott fragt: Habe ich etwa deshalb die Priester erwählt, um euch mit den Opfertgaben zu mästen? Die eingeklammerten Worte sind eine Parenthese.

nicht bis in die Stiftungszeit der Theokratie und ist kein im eigentlichen Sinne legitimes: er hat es vielmehr erlangt durch den Bruch des gewissermassen verfassungsmässigen Privilegs, für das kein weiterer Erbe existirte als Eli's Familie und Geschlecht.“ — So Wellh. — Da nun nach der vorher angeführten Behauptung W.'s (Gesch. S. 146) unter dem „Vaterhause Eli's“ (1. Sam. 2, 27) der Stamm Levi verstanden ist, so gehörte Zadoq nach der angeführten Bibelstelle (wie sie W. auslegt) nicht dem Stamme Levi an. Und dies ist nicht etwa die Meinung eines Einzelnen, sondern (nach W. und den anderen gen. Kritikern) wäre es so allgemein bekannt gewesen, dass das Priesterthum der jerusalemischen Priesterschaft erst von Zadoq datire, dass niemand wagen konnte, deren Ursprung bis zur Stiftung der Theokratie hinaufzuführen. Die jerusalemischen Priester wären demnach nicht als Söhne Levi's angesehen worden (auch von den nachdeuteronomischen Schriftstellern nicht, da die Stelle in 1. Sam. 2, 27 nachdeuteronomisch sein soll), sondern nur als Söhne Zadoq's. Wie verträgt sich aber damit, dass im Deut. und in den späteren Schriften die Priester insgesamt und die jerusalemische Priesterschaft insbesondere הכהנים הלויים oder הכהנים בני לוי genannt werden, und Wellh. selbst (Gesch. S. 147) zugestehen muss: „In Juda . . . bildete sich die Erbllichkeit des Klerus heraus. . . Seit dem Anfange der israelitischen Geschichte sollte dieser Erbklerus bestanden haben, und zwar schon damals nicht beschränkt auf Mose und Aaron, sondern gleich als ein zahlreiches Geschlecht. So ist die Vorstellung bei den späteren Schriftstellern seit dem Deuteronomium.“ — Also galten doch wieder die jerusalemischen Priester und demgemäss auch ihr Ahn Zadoq wohl als Söhne Levi's. Und doch war Zadoq nicht vom Vaterhause Eli's; unter „dem Vaterhause Eli's“ kann also nicht der Stamm Levi verstanden sein. Dies ist nach den bisherigen Erörterungen evident. Das Vaterhaus Eli's in 1. Sam. 2, 27 kann demnach nur das Haus Aarons sein, da von einem anderen priesterlichen Geschlechte in alter Zeit die Geschichte keine Kenntnis hat und der Stamm Levi auch als Vaterhaus Zadoqs allgemein angesehen wurde.

Es ist demnach sowohl in 1. Sam. 2, 27 als auch in Deut. 18, 5 deutlich ausgesprochen, dass zu Anfang der israelitischen Geschichte ein nicht mit dem Stamme Levi identisches Haus zum Priesterthum auserwählt worden sei. Da nun aber auch die Aussonderung des Stammes Levi nach dem Deut. nicht in Frage gestellt werden kann,

so sagen diese Stellen klar und unzweideutig, dass gleich zur Zeit der Stiftung der Theokratie ein Unterschied gemacht wurde zwischen den Leviten und der auserwählten Priesterfamilie Aarons. Letztere allein war befugt, im Hauptheiligthum den Altar zu betreten, Rauchopfer anzuzünden und den Ephod vor Gott zu tragen (1. Sam. 2, 27); den übrigen Söhnen Levi's war dies nicht gestattet. Hier haben wir nun den Unterschied zwischen Priestern und Leviten, wie er in PC verzeichnet ist, jedenfalls für die deuteronomischen Schriftsteller als feststehend.

Wer also mit Vatke, Kuenen u. Wellh. annimmt, בית אבִיךָ in 1. Sam. 2, 30 sei identisch mit dem gleichen Ausdruck in v. 27, wonach Zadoq nicht vom Vaterhause Eli's abstammte, dem sich Gott in Aegypten offenbart hat, der muss annehmen, das Vaterhaus Eli's sei das Haus Aarons, während Zadoq wohl von Levi, aber nicht von Aaron abstammte. Hiernach wäre mit dem Sturze des Hauses Eli das Privileg des Hauses Aaron aufgehoben und ein anderes levitisches Geschlecht zur Priesterwürde berufen worden. Dies wäre der Standpunkt Ewalds und Riehms, wonach im Verlaufe der spätern Geschichte der Unterschied zwischen Priestern und Leviten aufgehoben ward (oben S. 113). Der PC würde hiernach der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte angehören, während das Deut. die spätere Zeit reflectiren würde.

Allein da nach Deut. 18, 5 Aaron mit seinen Kindern für alle Zeit (בְּלֹהֹתֵינוּ) erwählt wurde, so konnte auch späternicht daran gedacht werden, die jerusalemischen Priester sammt dem Hohenpriester seien Neulinge und stammen nicht von Aaron ab. Deshalb muss das בית אבִיךָ in 1. Sam. 2, 30 im engern Sinne genommen werden, als derselbe Ausdruck vorher in v. 27.¹⁾ Es ist in v. 30 nur die Verwandtschaft Eli's oder die silonensische Priesterschaft darunter zu verstehen, gerade wie in 1. Sam. 22, vv. 11, 15, 16, 22, wo es durch הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה (v. 11) hinreichend erklärt wird. Dass 1. Sam. 2, 30 בית אבִיךָ steht, [spricht nicht gegen diese Auffassung; es ist damit die engere und weitere Familie gemeint, wie z. B. בית יוסֵף וּבֵית אֲבִיו (Gen. 50, 8). — Dennoch aber halte ich es für unstatthaft, unter בית אבִיךָ in 1. Sam. 2, 27 den Stamm Levi zu verstehen, weil erstens, wie bereits bemerkt, nirgends von einer dem Stamme Levi gewordenen Offenbarung Gottes in Aegypten berichtet ist, und zweitens die Worte וַיִּבְרַח אֹתוֹ מִכָּל שְׂכֵנֵי יִשְׂרָאֵל לֵי

¹⁾ Ebenso fasst dies Bredenkamp, Ges. u. Propheten S. 181ff.

בית אהרן (v. 28) entschieden nur von einem Manne und nicht von einem ganzen Stamme sprechen.¹⁾

Um jedoch die Divergenz zwischen den Gesetzen des PC und den Daten der beglaubigten Geschichte zu erklären, müssen wir die oben (S. 87f.) gemachte Bemerkung wiederholen, dass der PC nur Vorschriften für das Hauptheiligthum ertheilt, dass dagegen für die Privaltäre, die nach seiner Ansicht auch in gewissen Zeiten berechtigt sind, dessen Vorschriften zumeist keine Geltung beanspruchen. Dies gilt auch in Bezug auf die Personen, welche opfern dürfen. Auf Privaltären (במת) durfte Jeder, auch ein Nichtpriester, opfern; nur für das Centralheiligthum wurden die Priester auserwählt, denen die Leviten als Gehilfen beigegeben wurden (vgl. Mischna Sebachim 14, 10). Wie bereits oben (S. 73ff.) erörtert, sind im PC nur die Funktionen der Leviten bei der Stiftshütte in der Wüste vorgeschrieben. Als Israel ins heilige Land kam und an vielen Orten Privatheiligthümer erstanden, konnte man selbstverständlich nicht daran denken, aaronitische Priester, deren es Anfangs nur wenige gab, an denselben anzustellen. Doch wurden nicht selten die priesterlichen Geschäfte einem Leviten übertragen. Denn obgleich Jeder sich für berechtigt hielt, an einem solchen Heiligthum zu opfern, hielt man doch einen Leviten für würdiger dazu, wie das Beispiel in Richter c. 17 zeigt. So hat man auch später z. B. das Schlachten der Opfer, wiewohl es Jedermann erlaubt war, dennoch den Leviten übertragen. Am Hauptheiligthum zu Schilo dagegen fungirten nur Priester aus Aarons Geschlecht. Samuel diente zwar dort als Levite²⁾, er bewachte das

¹⁾ Auch ist das בית אהרן in v. 30 mehr conform dem בית אהרן in v. 27, wenn man unter letzterem das Haus Aarons versteht; denn das Haus Aarons ist nur ein wenig weiterer Begriff, als das Vaterhaus Eli's und ist auch ebenso wie dieses das Haus einer einzelnen Priesterfamilie. Würde man aber unter בית אהרן in v. 27 den Stamm Levi verstehen, der gleich am Anfang der israelitischen Geschichte als zahlreiches Geschlecht bestanden hat, dann wäre dieses בית אהרן von dem folgenden in v. 30 so verschieden, dass die Gleichheit der Ausdrücke unbegreiflich erschiene.

²⁾ Dass auch andere Leviten nach dem Gotteshause zu Schilo gingen, um dort zu dienen, zeigt das Beispiel in Richter 19, 18. Die dortige Erzählung kann nur eine tendentöse Kritik für jung erklären, da sie Spuren höchsten Alters an sich trägt und Hosea 9, 9 und 10, 9 unverkennbar darauf hinweist. Freilich muss der Priester „Pinechas“, der Sohn Eleazars, des Sohnes Aarons (20, 28) bei den neuesten Kritikern Anstoss erregen; aber dies ist nur ein fernerer Beweis, dass die Abstammung der Priester von Aaron nie bezweifelt wurde.

Heiligthum und öffnete Morgens die Pforten des Tempels (1. Sam. 3, 15); aber opfern finden wir ihn niemals in Schilo, sondern nur später nach der Zerstörung des silonensischen Tempels an der Bamah, in einer Zeit, da kein eigentliches Centralheiligthum existirte. An den Bamot konnte Jeder Priester sein, und so waren auch die Söhne Davids Priester (2. Sam. 8, 18). Bloss an der grossen Bamah zu Nob und zu Gibeon fungirten aaronitische Priester (oben S. 88). Beim Tempel Salomo's finden wir wieder nur Aaaroniden als Priester. Da aber nach der Theilung des Reiches trotz dieses Tempels die Bamot überall im Lande nicht aufhörten und im Nordreiche besonders kein Centralheiligthum bestand, so waren die Leviten allenthalben als Priester gesucht, und auch andere Israeliten wurden als Höhenpriester angestellt; aber es lässt sich nicht nachweisen, dass im Hauptheiligthum zu Jerusalem¹⁾ ein Priester, der kein Aaronide war, gesetzlich zugelassen werden konnte.

Als später die Höhen unter Josia abgeschafft wurden, durften die Höhenpriester, selbst wenn sie Aaroniden waren, im jerusalemischen Tempel nicht fungiren. Es war dies als Strafe angeordnet worden. Es ist wahrscheinlich, dass sie dann gewisse Levitendienste verrichteten, und Ezechiel scheint diesen Gebrauch sanktionirt zu haben (oben S. 114 ff.). — Von den eigentlichen Leviten, den niederen Priestern am Tempel, ist zwar in der BB. der Könige (ausser 1. Kön. 8, 4, welche Stelle von den neuern Kritikern beanstandet wird) nicht die Rede. Wollte man aber daraus schliessen, dass es solche Leviten überhaupt nicht gegeben habe, so würde man auf ein argumentum e silentio zu viel Gewicht legen. Aus demselben Grunde könnte man z. B. auch die Existenz der Tempelsänger in Abrede stellen, obgleich Ps. 137 dies entschieden verbietet und Asaph sowohl als die Qorachiden ohne Zweifel auch vor dem Exile Tempel-Psalmen gesungen haben. Die auf uns gekommenen alten Geschichtsquellen berichten überhaupt nichts direct über den regelmässigen Cultus; nur etwas Ausserordentliches oder Widergesetzliches haben sie registrirt.

c) Andere Differenzen zwischen PC und den sonstigen Quellen.

Es gilt jetzt noch die anderen wesentlichen Einwendungen gegen die vom PC gegebene Darstellung der Verhältnisse der Priester

¹⁾ Von den grossen Bamah's zu Nob und Gibeon kann dies ebenfalls behauptet werden.

und Leviten zu besprechen. Wellh. stellt die Absonderung eines ganzen geistlichen Stammes zu Anfang der israelitischen Geschichte gänzlich in Abrede. Zur Zeit der beiden Reiche habe sich zuerst selbständig und abgeschlossen ein Priesterstand consolidirt, mit dem es ein ähnliches Bewandnis gehabt habe, wie mit den Gilden der Prophetensöhne, der Rechabiten und der Nasiräer. Erst später sei die Erbllichkeit des Priesterthums entstanden, zuerst in Jerusalem in der Familie Zadoq, sodann überall im Lande. Der Stand verwandelte sich in ein Geschlecht. Diese Vorstellung sei erst seit dem Deut. (nach W. unter Josia) herrschend geworden. — Glücklicherweise lässt sich aber auch aus IE die Existenz eines Priesterstammes zur Zeit der Stiftung der Theokratie nachweisen. Der Vater Mose's war nach Exod. 2, 1 „ein Mann aus dem Hause Levi.“ Es ist dies ohne Zweifel das Haus Levi, das später zum Priesterthume berufen wurde. Da nun 4, 14 auch Aaron als לוי bezeichnet wird, so muss entweder der Stamm Levi, wie es die Midraschim lehren, schon in Aegypten eine hervorragende Stellung unter den anderen Stämmen eingenommen haben, oder es wird hier die Wahl Aarons als Mitgehülfe Mose's dem Umstande zugeschrieben, dass er als Levi dem zum Priesterthum designirten Stamme angehörte. Nachdem das goldene Kalb gemacht war, sammeln sich die Söhne Levi's um Mose und bestrafen die Schuldigen. Mose sagt ihnen darauf, dass sie von nun an als Priester dem Herrn geweiht sind (Exod. 32, 26—29). Hier kann nur an die Söhne Levi's, die Stammesgenossen Mose's, gedacht werden, es wird demnach ein Stamm zum Priesterthume berufen¹⁾.

Dazu kommt noch, dass auch in Aegypten das Priesterthum erblich war. In Gen. 47, 22 wird gewiss nicht ohne Absicht erzählt, die ägyptischen Priester bekamen ein Bestimmtes (קח) von Pharao, wovon sie lebten; denn ebenso wird den israelitischen Priestern ein bestimmtes Einkommen (קח) von Seiten ihres Königs

¹⁾ Wellh. in Jahrb. f. d. Th. 1876 S. 561 bezeichnet zwar mit Nöldeke die angef. Stelle als spätern Nachtrag; allein Deut. 10, 8 nimmt Bezug darauf, sie muss also jedenfalls vordedeutonomisch sein (vgl. Dillm. z. St.). Das **איש** **בבנו** **ובאחיו** hat mit Deut. 33, 9 so viel Verwandtes, dass man gegen W. erklären muss, der Segen Mose's hat entschieden nicht einen Stand, sondern einen Priesterstamm zum Gegenstande. Der Ansicht, dass dieser Segen von einem Stande spreche, fehlt überhaupt jedwede Begründung. Vgl. Bredenkamp, Ges. u. Propheten S. 173 ff., der ausführlich die Auslegung, die Graf u. Wellh. zu dieser Stelle geben, widerlegt; vgl. auch Dillm. z. St.

(Gottes) festgesetzt (Lev. 6, 11: 7, 34, vgl. m. Comm. zu Lev. S. 39).— Wie kommt es ferner, dass sich gerade der Priesterstand in einen Erbklerus verwandelte, während die Gilden der Propheten und Nasiräer unverändert ein Stand blieben? Ausserdem, wenn das Deut. bestimmt die Erblichkeit des Priesterthums seit Mose voraussetzt, so kann ein grundloser Einfall diese Annahme nicht im Geringsten erschüttern. Vom Nordreiche wird allerdings ausdrücklich berichtet, dass die Könige nach Belieben die Priester wählten; dagegen in Judäa beim Cultus des Tempels finden wir nur ein einziges Beispiel, dass ein Priester (Ebiathar) vertrieben wurde, weil er sich gegen Salomo aufgelehnt hatte, aber an seine Stelle kam kein Fremder, sondern Zadoq, der bereits früher unter David Priester war. Gerade diese Ausnahme setzt die Regel der Erblichkeit des Priesterthums voraus.

Es kann überhaupt nicht bezweifelt werden, dass am Centralheiligthum, sowohl zu Schilo als auch zu Jerusalem, das Priesterthum stets erblich war. Zu Schilo gehörte die ganze Priesterschaft zum Vaterhause des Eli (1. Sam. 22). Von Jerusalem wissen wir, dass die Hohepriesterwürde in der Familie des Zadoq erblich war, und wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt, die Annahme des Deut.'s, dass alle Priester am auserwählten Orte dem Stamme Levi angehören mussten, zu bezweifeln. Fragt man aber, ob das Haus Zadoq und das Haus Eli ein und demselben Stamme angehörten, so spricht dafür das Deut. und alle von ihm abhängigen Schriften; dagegen könnte nur die jedenfalls nachdeuteronomische Stelle 1. Sam. 2, 27ff. (nach der Fassung von Wellh. u. Kuenen, oben S. 123) angeführt werden. Der unbefangene Geschichtsforscher wird auch hier zu Gunsten des Deut.'s und der Chronik entscheiden müssen. Sonach war am Central- oder Hauptheiligthum seit Mose die Priesterwürde in einunddemselben Stamme erblich. Es ist ferner auch sicher, dass zu allen Zeiten die Priester des Centralheiligthums als die rechte von Gott erwählte Priesterschaft betrachtet wurde. Denn das Centralheiligthum war in der Regel der Sitz der Bundeslade, und die Priester waren die Träger und Hüter dieser heiligen Lade. Sie heissen deshalb נִשְׂאֵי הָאֲרוֹן nicht nur im Deut., sondern auch in IE (Jos. 3, 15).

Die Frage ist jetzt nur, war zum Priesterthum der ganze Stamm Levi oder nur das Haus Aarons berechtigt? Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die Priester im Deut. לְוִיִּם genannt werden und dass in diesem Buche die Ausdrücke הַלְוִיִּים, הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים und

אלה identische Begriffe sind (vgl. Deut. 17, 18; 31, 9; 25). Andererseits ist aber aus Deut. 10, 6; 18, 5; 2. Sam. 2, 27f. klar ersichtlich, dass Gott nicht einen ganzen Stamm¹⁾, sondern nur einen Mann und seine Söhne oder sein Haus zum höheren Priesterthume erkoren (oben S. 121 ff.), und dieser Mann kann kein anderer als Aaron sein. Wenn ferner in Deut. 27, 9; 12; 14 die Leviten als Priester (הלויים) vom übrigen Stamme Levi unterschieden werden, so ist hier offenbar ein gewisses Priesterthum nicht dem ganzen Stamme Levi zugewiesen. Man darf ausserdem nicht vergessen, dass das Deut. selbst (die Kritiker mögen über dessen Abfassungszeit denken, wie sie wollen) von Mose geschrieben zu sein behauptet, überall seinen Standpunkt in der mosaïschen Zeit nimmt

¹⁾ Dass nicht der ganze Stamm Levi nach Deut. den Priesterdienst am Heiligthum versehen soll, gesteht auch Kuenen zu. Er schreibt Einl. § 3 Anm. 16 (vgl. auch § 15 Anm. 15): „Ist nun des Verfassers (D) Meinung die, dass alle Leviten ohne Unterschied den Priesterdienst, natürlich an dem einen Heiligthum, versehen? Das nicht, denn er berichtet, dass die Leviten in den verschiedenen Städten Israels als Fremdlinge sich aufhalten. Aber er spricht ihnen allen das Recht zu, Priester zu werden. Heisst es doch: Wenn der Levit (d. h. Jeder, welcher es auch sei) kommt aus einer deiner Städte in ganz Israel, da er ein Gast ist, und kommt nach aller Lust seiner Seele an den Ort, den der Herr erwählt hat, so soll er dienen im Namen J.'s seines Gottes, wie alle seine Brüder, die daselbst vor J. stehen“ (Deut. 18, 6--7). — Zugegeben einstweilen, diese Stelle räume jedem Leviten der anderen Städte die Befugnis ein, nach Jerusalem zu kommen und dort als Priester zu fungiren; so könnte doch dies nur so gemeint sein, dass er dort zum Dienste zugelassen werden kann. Der Gesetzgeber kann doch nicht den in Jerusalem erbgesessenen Priestern zumuthen, alle Leviten der anderen Städte, die doch wahrscheinlich mindestens die gleiche Anzahl, wie sie, hatten, nach Jerusalem ziehen und sich verdrängen zu lassen, oder ihr (nach Deut.) spärliches Einkommen mit ihnen zu theilen. Jedenfalls wird im Deut. dieser Fall: „wenn der Levit kommt u. s. w.“ als ein Ausnahmefall angeführt, der dann und wann vorkommen könnte und wodurch die Rechte der jerusalemischen Priesterschaft nicht bedeutend beeinträchtigt werden. Nun fragen wir: 1) Wer sind die „Brüder, die dort vor J. stehen“, die ein Vorrecht vor den anderen haben, und welcher Umstand hat ihnen diese Prärogative verschafft, wenn sie nicht von einer bevorzugten Familie unter den Söhnen Levi's abstammen, d. h. wenn das Deut. keinen Unterschied zwischen den Söhnen Aaron's und den anderen Leviten kennt? 2) Das Deut. befiehlt (18, 1): Der ganze Stamm Levi solle kein Erbtheil bekommen, und begründet dies damit, dass sie die Feueropfer Gottes und sein Erbtheil verzehren; wie passt diese Begründung für diejenigen Leviten, die factisch nicht den Opferdienst versehen? Wovon sollen diese leben? Warum wird nicht diesen irgend ein Einkommen zugewiesen, wenn das Deut. den Zehnten des PC nicht kennt? Vgl. den folgenden Abschn. „über die Ausstattung des Klerus.“

und alle seine Worte als von Mose gesprochen erklärt haben will. Wenn nun Mose anordnet, dass im heiligen Lande nur ein Heiligtum bestehen solle, wo allein der Sitz der Bundeslade und des Opfercultus sein möge, so kann er gewiss nicht gesagt haben, Gott habe für den Opferdienst den ganzen Stamm Levi auserwählt, als setzte er voraus, es werden gegen seine Anordnung überall im Lande Heiligthümer erstehen. Es ist also in Deut. 18, 5 nur von einem Manne die Rede, den Gott, ebenso wie den einzigen heiligen Ort, zum höheren Priesterthume auserkoren hat. Ebenso sind die Priester oder die Leviten, welche als Träger der Bundeslade bezeichnet werden (Deut. 31, 9; 25; Jos. 3, 15 u. s.) nur die Nachkommen dieses auserwählten Mannes, dessen Haus am Centralheiligtume, dem Sitze der Bundeslade, das höhere Priesterthum verwalten sollte. Dafür spricht auch Jer. 33, 24¹⁾ (vgl. vv. 17 u. 18) und Sach. 12, 13, wo die Priester-Leviten oder das Haus Levi nicht als Stamm (שבט), sondern als Familie (משפחה) erscheinen (vgl. Jos. 7, 14 u. 1. Sam. 10, 21), gleichwie die משפחה des Hauses David. — Es steht also fest, dass das Deut. und die von ihm abhängigen Schriften die Erwählung Aarons zum Priesterthume kennen und voraussetzen.

Es ist wahr, dass hier Aaron nicht an und für sich, sondern als das Haupt und die Spitze des Stammes Levi betrachtet wird²⁾. Dass aber auch der PC dieser Ansicht ist, wiewohl er in Exod. 28 bei der Erwählung Aarons dies nicht sagt, ist oben (S. 120f.) gezeigt worden. Einen schlagenden Beweis, wie die Anschauung, dass Aaron nur als Haupt des Stammes Levi erwählt wurde, selbst dem nachexilischen Judenthume nicht anstössig erschien³⁾, liefert der Prophet

¹⁾ Die Baraita der 32 Regeln des R. Elieser b. R. Jose ha-Galili (c. 20) und R. Jonah Ibn-Ganach im Rikmah (ed. Goldberg S. 178f.) behaupten, es müsse in Jer. 33, 26 זרע יקרב = זרע אהרן genommen werden. Wellh. (Gesch. S. 145 Anm.) meint, זרע sei interpolirt; aber ohne dieses Wort hat der Vers erst recht keinen Sinn.

²⁾ Auch im Segen Mose's (Deut. 33,8) erscheint Aaron als das Haupt des Stammes Levi erwählt. אִישׁ הַסִּירַךְ ist Aaron. Wenn bei מֹשֶׁה (Exod. 17,7) Aaron nicht vorkommt, so ist nicht daraus zu schliessen, dass er damals nicht dem Mose beigestanden hatte; der Ausdruck רָגוּ in Exod. 17, 2 zeigt vielmehr, dass der Aufstand des Volkes auch gegen Aaron gerichtet war. Wenn Wellh. אִישׁ הַסִּירַךְ auf Mose bezieht, so hat er jedenfalls den R., der diesen Segen von Mose gesprochen sein lässt, gegen sich, der wohl die Stelle besser verstanden haben wird, als die neuern Kritiker.

³⁾ In ähnlicher Weise wird die Erwählung Davids zum Könige als die Erwählung des Stammes Juda bezeichnet Ps. 78, 68—70.

Maleachi. Dieser hat gewiss dem PC nicht widersprechen wollen¹⁾, und dennoch bezeichnet er zu wiederholten Malen die Erwählung der Priester als einen mit Levi geschlossenen Bund (Mal. 2, 4—8). Wiewohl er nur an den mit Aaron (Num. 18, 19) und Pinechas (Num. 25, 12f.) geschlossenen Bund Gottes dachte und auf ihn in 2, 5 direct hinweist, nimmt er dennoch keinen Anstand, ihn als **בְּרִית ה' לֵי** zu betrachten und die Priester (3, 3), ganz so wie im Deut., **בְּנֵי לֵי** zu nennen. Der Prophet Maleachi hat also die Darstellung des PC über die Erwählung der Priester mit den Anschauungen des Deut.'s in Einklang gefunden, und wir dürfen ihm darin folgen²⁾.

Es muss ferner zugegeben werden, dass im Deut. die Dienstverrichtungen der höheren und niederen Priester (Leviten) nicht auseinander gehalten werden. Der Dienst der Priester am Heiligthum wird gewöhnlich summarisch als ein „Dienen im Namen des Herren“ bezeichnet, worunter alle die höheren und niederen Dienste begriffen sind. Daher wird auch ohne Anstand in einer Parenthese (Deut. 18, 6—7) gesagt, dass auch der Levite vom Lande nach dem auserwählten Orte kommen und daselbst wie die dortigen Leviten (die Söhne Aarons und andere Leviten), die beständig dort vor dem Herren stehen, den Dienst verrichten darf³⁾. Im PC dagegen sind

1) Die meisten setzen die Strafreden Maleachi's in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Aufenthalte Nehemia's in Jerusalem (zwischen 445 und c. 424). Nur Einige setzen den Propheten vor Esra (vor 458).

2) Vgl. noch Bredenkamp l. c. S. 194f.

3) Das **חֶלֶק כְּחֶלֶק יִאֲכְלוּ** in v. 8 kann nicht gerade von den fremden Leviten gemeint sein. Es ist vielmehr, analog dem **אִשֵּׁי ה' וְנִחְלָתוֹ יִאֲכְלוּ** (v. 1), auf alle Priester und Leviten zu beziehen. Es ist daher v. 6—7 als ein parenthetischer Zusatz zu v. 5 zu erklären, in dem angeordnet wird, dass der Dienst (**לְשֵׁרָה**) nicht auf die am heiligen Orte ansässigen (**הַעֲמֻמִּים שָׁם**) Priester zu beschränken, sondern auch den anderwärts wohnenden jederzeit zu gestatten sei. Darauf setzt v. 8 die Vorschriften von v. 1—5 fort mit der Bestimmung **חֶלֶק כְּחֶלֶק יִאֲכְלוּ**. Sowie David (1. Sam. 30, 24) verordnet hat, dass die Krieger mit den Schwachen, die das Gepäck hüten, in gleicher Weise die Beute theilen sollen; ebenso wird hier bestimmt, dass alle Priester und Leviten, mögen sie dienen oder nicht, in gleichen Theilen **אִשֵּׁי ה' וְנִחְלָתוֹ** verzehren sollen. Dieses Gesetz wurde auch zur Zeit Josia's erfüllt. Denn obgleich die Höhenpriester nicht zum Dienst im Tempel zugelassen wurden, assen sie dennoch die Priesterantheile mit den übrigen Priestern (2. Kön. 23, 9). Dieselbe Bestimmung hat auch der PC hinsichtlich der Priester, die mit einem Leibesfehler behaftet sind (Lev. 21, 21f.). — Auf eine sichere vollständig befriedigende Erklärung von Deut. 18, 8b müssen wir freilich verzichten. Eine Andeutung im Ibn-Esra führt dazu, **מִקְרָיו** als Einkünfte, die jeder Priester **מֵאֵת מִקְרָיו** erhält (2. Kön. 12, 6) zu erklären. Feilchenfeld im Magazin f. W. J. 1880 S. 71 macht darauf aufmerksam, dass **לִבְר** niemals

nicht nur den höhern und niedern Priestern, sondern sogar den verschiedenen Geschlechtern der Leviten ihre bestimmten Verrichtungen angewiesen. Wir haben eben eine Priester-Thora vor uns, die sich mit den internen Angelegenheiten der Priester beschäftigt. Es wäre absurd zu behaupten, dass es vor dem Exile keine verschiedenen Abstufungen unter der Priesterschaft des Tempels zu Jerusalem gegeben habe und dass etwa die שומרי הטהרה (2. Kön. 12, 10) nach Belieben zugleich Opferpriester sein konnten. Im PC sind diese Unterschiede bestimmt hervorgehoben¹⁾.

Damit hängt es auch zusammen, dass ausschliesslich im PC die Benennung לוי oder לויים nur den niederen Priestern beigelegt wird und diese auch nie כהנים heissen. Es mussten hier bestimmte Termini zur Bezeichnung der höhern und niedern Priesterschaft gebraucht werden, und dafür waren die Worte כהנים und לויים die passendsten. Sonst werden selbst in den spätesten nachexilischen Schriften, die gewiss dem PC folgen, beide Bezeichnungen promiscue gebraucht. So z. B. werden Esra 8, 24 (vgl. v. 18—19) die Leviten כהנים genannt²⁾, wie Mal. 3, 3 die Priester mit בני לוי bezeichnet sind. Allerdings haben Ez. sowohl wie die meisten nachexilischen Schriften an den allermeisten Stellen sich die Termini des PC angeeignet, während man vorher zumeist die Bezeichnungen der Volkssprache gebrauchte.

Zum Schlusse wollen wir nur noch die Nichtigkeit einzelner Behauptungen Wellh.'s darlegen, wodurch die daraus gezogenen Schlüsse von selbst fallen.

Durch nichtssagende Gründe wird (Gesch. S. 146f.) der Ursprung des Priestergeschlechts Eli auf Mose zurückgeführt und überhaupt Mose als Vater und Begründer des Priesterstandes erklärt. — Es ist aber ganz undenkbar, dass die Priester der spätern Zeit Mose mit Aaron vertauscht hätten. Sie hätten gewiss es sich zur grössern

„ausser“ heisst, dies bedeutet nur מלכוד (oder מ לכוּד) מוכרוּ heisst nicht „was er verkauft hat“, sondern „was ihm verkauft worden ist.“ Der Sinn des Satzes ist daher: Niemand soll vom Heiligthum ausgeschlossen sein; doch soll dem Opferdienste (hier als Opfergenuss bezeichnet) eine bestimmte Ordnung zu Grunde liegen, indem jeder Priester nur die ihm durch Verkauf nach der Reihe der Familien zufallende Woche als Antheil erhält.

¹⁾ Dass nach dem Deut. die Priester die Träger der Bundeslade sind, während nach PC dieselbe von den Leviten getragen wurde, bildet keinen Widerspruch, wie bereits Hengstenberg Beitr. III S. 403 dargethan.

²⁾ Dass noch in der Chronik Priester u. Leviten mitunter nicht von einander unterschieden werden, hat Curtiss, the Levitical priests S. 115, bewiesen.

Ehre angerechnet, von Mose, dem Gottesmanne und grössten Propheten, abzustammen, als von Aaron. Wenn ferner Aaron nicht als Ahnherr der Priesterschaft eine so hohe Bedeutung gehabt hätte, so würde er nicht stets neben Mose genannt sein (vgl. Micha 6, 4).

Falsch ist die Behauptung (W. Gesch. S. 145), dass in IE neben Mose und Aaron keine anderen Berufspriester erscheinen (da Exod. 19, 22; 32, 29 Nachträge sein sollen). Allein in Jos. 3, 9—17 sind nach der eigenen Behauptung W.'s (Jahrbb. f. d. Th. 1876, S. 587) im IE die Priester als die Träger der Lade genannt. Die Erwähnung der Priester Aegyptens in Gen. 47, 22; 26 ist auch von nicht zu unterschätzender Bedeutung (oben S. 128f.).

„Wie weggeblasen sind in der Zeit der Richter Priester und Leviten mitsammt der Gemeinde der Kinder Israel; . . . Kaum ein Volk Israel gibt's. . .“ (W. Gesch. S. 130). — Dieser Einwand würde nicht blos den PC, sondern auch IE treffen, da auch dort ein grosses Volk Israel, 600,000 Mann stark, unter Anführung des Mose erscheint (Exod. 12, 27; Num. 11, 21). Ein zur Zeit der Richter eingetretener Verfall muss also jedenfalls angenommen werden.

Die Ausstattung des Klerus.

a) Lev. 27 über Zehnten und Erstgeburt.

In Bezug auf die materielle Ausstattung des Klerus soll sich nach Wellh. ebenfalls in PC die späteste Stufe der Entwicklung der israelitischen Cultusgesetze zeigen. Ehe wir jedoch hier auf die einzelnen Objekte eingehen, müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, der von der neusten Schule entweder gar nicht beachtet, oder wenigstens nicht genügend gewürdigt wurde, aber für unsere Untersuchung von bedeutender Wichtigkeit ist. Im PC selbst nämlich kommen, betreffs der Einkünfte der Priesterschaft, zwei Entwicklungsstufen der Gesetzgebung zur Erscheinung, die uns zugleich die Mittel an die Hand geben, die auffallende Abweichung des PC von den anderen Gesetzen zu erklären. Vergleichen wir vor Allem Num. c. 18 mit Lev. c. 27, da wird sich uns, namentlich in Bezug auf die Verwendung des Zehnten und der Erstgeburt, dieselbe Incongruenz zeigen, die zwischen der ersteren Stelle und dem Deut. von den neuesten Kritikern so nachdrücklichst betont wird. — Nach Lev. 27, 30—31 gehört der Zehnt nicht den Leviten, sondern er ist heilig dem Herren, gerade wie

nach Gen. 28, 22 und Deut. 14, 22f., und ebenso wie Deut. 14, 25 die Lösung des Zehnten gestattet, wird auch im Lev. 27, 31 eine solche Lösung als möglich vorausgesetzt. Betreffs der Erstgeburt wird ebenfalls sowohl in Lev. 27, 26, als auch in Exod. 13, 2 (PC) angeordnet, dass sie dem Herren gehöre, ganz so wie im Bundesbuche (Exod. 23, 28—29) und im Deut. (15, 19). Eine Andeutung, dass die Erstgeburt dem Priester zukomme, findet sich an jenen Stellen des PC. nicht. Ja in Exod. 13, 2 zeigen die Worte *בָּאֵרֶם וּבְבֵהֶמָּה* geradezu, dass die Erstgeburt des Viehes Anfangs ebenso, wie die des Menschen, nur Gott geweiht war, wie dies auch in Num. 3, 12f. ausdrücklich ausgesprochen ist. Wenn wir demnach von Num. 18 einstweilen absehen, so können wir behaupten, PC stimme hinsichtlich der Gesetzgebung über Zehnten und Erstgeburt vollständig mit Deut. überein. Wellh. und seine Schule finden es aber für gut, diese Congruenz der beiden Gesetzgebungen ganz zu ignoriren und nur Num. 18 in Betracht zu ziehen, um dann über die ganze Gesetzgebung des PC den Stab zu brechen.

Indessen ganz ausser Acht gelassen hat Wellh. Lev. 27 nicht. Er weist betreffs dieses cap.'s, das er als „Novelle“ zu bezeichnen für gut findet, auf Jahrb. für d. Th. 1877, S. 444 hin. Dasselbst meint W., in Lev. 27 „werden zum Schluss die festeren Abgaben an die Priester behandelt, Erstgeburten, Zehnten von Feld und Heerde.“ Von „Abgaben an die Priester“ ist aber in Lev. 27 gar keine Rede, dies ist eine willkürliche Annahme von W., der dabei auf Kuenen's Godsdienst II, 268 verweist. Kuenen ist auch in dem falschen Urtheile befangen, dass in Lev. 27 nur von Abgaben an die Priester gehandelt wird. Da nun in Lev. 27, 32—33 auch die Viehzehnten verlangt werden, während sowohl in Num. 18, als auch in Nehemia (10, 37—39; 12, 44—47; 13, 5; 12) unter den Priester-Abgaben die Viehzehnten nicht aufgezählt sind, so behauptet Kuenen (l. c. S. 270), Lev. 27, 32—33 sei eine jüngere Interpolation. — Allein er hätte richtiger daraus den Schluss ziehen sollen, dass Lev. 27 die Zehnten im Allgemeinen gar nicht an die Priester abzuliefern befiehlt. Denn betreffs der Viehzehnten kann man mit Sicherheit behaupten, dass sie niemals den Priestern gegeben wurden, selbst nicht zur Zeit des zweiten Tempels. Wenn Philo (II, 234; 391) unter den Priesterabgaben auch die Zehnten vom Viehe aufzählt, so hat er dies, wie leicht zu ersehen ist, aus der von ihm missverstandenen Schrift, nicht aus der zu seiner Zeit herrschenden Praxis entnommen. Den Ausschlag

gibt hier Josephus, der den Viehzehnten nicht erwähnt, ja sogar ant. IX, 13, 3 bei der Erzählung der Begebenheiten von 2. Chron. c. 31 „den Zehnten von Rind und Schafen“ (v. 6) geflissentlich weglässt.¹⁾ Die Mischna endlich (wie die gesammte talmudische Litteratur) lehrt entschieden, dass der Viehzehnt nicht den Priestern gegeben, sondern wie der zweite Zehnt zu Opfermahlzeiten verwendet wird (vgl. Mischna Sebachim V, 8).

Betrachten wir jedoch den Abschnitt Lev. 27 an und für sich, ob es sich da um Abgaben an die Priester oder um solche an Gott oder das Heiligthum handelt. Zuerst wird der Fall besprochen, dass Jemand die Werthschätzung einer Person (ערך נפש) dem Herrn zu weihen gelobt (vv. 2—8). Solche und ähnliche Weihungen sollten zur Zeit des Königs Joas die Priester nehmen und dafür die Reparaturen am Tempelgebäude besorgen lassen. Doch die Priester zogen es vor, um letzterer Verpflichtung enthoben zu sein, lieber das Geld nicht anzunehmen. Die Spenden flossen darauf direct in die Tempelkasse, und die Priester hatten nicht im geringsten damit zu thun. Nur das Geld für השם und השאה gehörte den Priestern (2. Kön. 12, 17, vgl. Mischna Schekalim VI, 6). Dass das Gesetz in Lev. 27 diese Weihungen nicht den Priestern zutheilen will, geht schon daraus hervor, dass nach v. 8 wohl bei einem Armen die Zuziehung eines Priesters zum Behufe der Schätzung erforderlich, sonst aber der Priester ganz entbehrlich ist, weil die Taxe bestimmt und direct in den Tempelschatz (Jos. 6, 24) abzuliefern war, der nicht den Priestern, sondern dem Staate zu Gute kam (1. Kön. 14, 26; 15, 18; 2. Kön. 18, 15). — In Lev. 27, 9—13, das über Vieh-Heiligungen handelt, kann noch weniger von Abgaben an die Priester die Rede sein, da nach den Bestimmungen in vv. 9—10 jedes geheiligte Thier, das geopfert werden kann, einzig und allein als Opfer im Heiligthum dargebracht werden soll. Das Opfer aber wird, je nachdem es Ganzopfer oder Friedensopfer ist, entweder ganz auf dem Altar verbrannt oder vom Eigenthümer zu heiligen Mahlzeiten verwendet, wovon dem Priester nur einige Theile zukommen. — Lev. 27, 14—25 gibt darauf Vorschriften über die Heiligung von Grundstücken: über Häuser (vv. 14—15) und Erbauer (22—25). Hier ist ebenfalls überall von Weihungen an Gott, nicht an die Priester die Rede.²⁾ Am

¹⁾ Merkwürdig ist auch die syrische Uebersetzung zu 2. Chron. 31, 6.

²⁾ In v. 21 befindet sich zwar nach der Bestimmung: „das Feld sei, wenn es im Jubel herausgeht, heilig dem Herren wie ein Bann-Feld“ — noch der Zu-

deutlichsten ist dies zu ersehen aus den nun folgenden mit קָדַשׁ eingeleiteten Ausnahmen von den obigen Bestimmungen. Zuerst lehrt v. 26, dass die erstgeborenen reinen Thiere nicht durch ein Gelübde Gott geweiht werden, da sie nach dem bereits bestehenden Gesetze von Geburt an dem Herren heilig sind. Hier kann nur auf die Vorschrift in Exod. 13, 2 (Pg) Bezug genommen sein, wo, wie bereits bemerkt, von einer Abgabe an die Priester nicht die Rede sein kann. Die zweite Ausnahme gilt dem Banngute (הָרָם), das man weder durch Kauf oder Lösung dem Heiligthume entziehen, noch, wenn es gebannte Menschen sind, durch Lösegeld vom Tode befreien kann (vv. 28—29). Solche Bannungen kamen in der israelitischen Geschichte öfters vor (vgl. Nachman.); so z. B. bei der Eroberung Jericho's, wobei alles Lebendige, von Menschen bis Vieh getödtet und das andere Gut in den Tempelschatz gegeben wurde (Jos. 6, 21; 24). Dass demnach hier beim Cherem nicht von Einkünften der Priester gesprochen wird, ist klar. Wem darf es nun in den Sinn kommen, das unmittelbar darauf folgende (v. 30) als קָדַשׁ לַיהוָה bezeichnete מעשר vom priesterlichen oder levitischen Zehnten zu verstehen? Wie kann man ferner daran denken, in dem darauf (v. 32) vorgeschriebenen Viehzehnten Abgaben an die Priester zu erblicken, da hier, ganz so wie oben (v. 10) bei den Opferthieren, strengstens untersagt wird, Gutes mit Bösem oder Böses mit Gutem zu vertauschen? — Es ist also nicht daran zu zweifeln, dass der Viehzehnt zu Opfermahlzeiten verwendet wurde, und ebenso will hier wahrscheinlich unser Abschnitt auch den anderen Zehnten oder dessen Lösegeld dem Heiligthum gewidmet und zu Opfermahlzeiten verbraucht wissen.

satz: לכהן תהיה אחוזו. Allein daraus müsste man schliessen, dass alles Banngut den Priestern zukam, was mit v. 28 im Widerspruch wäre, wonach כל הרם nicht, wie nach Num. 18, 14, den Priestern, sondern als Allerheiligstes Gott gehört. Vielleicht haben die LXX, um diesen Widerspruch in unserem cap. selbst zu lösen, das שדה הרם in v. 21 mit ἡ γῆ ἡ ἀγροσκοπένη (nicht ἀναθεματισμένη wie v. 28 u. sonst) übersetzt. — Unsere Weisen im Sifra zur Stelle und im Sifre zu Num. 18, 14, sowie in Mischna Arachin VIII, 6 haben diesen Widerspruch damit zu lösen versucht, dass sie annehmen, es habe zweierlei הרם gegeben, ein den Priestern und ein dem Herren geweihtes. Es ist nun eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob die unbestimmten הרמים zur erstern oder zur letztern Klasse gehören (vgl. auch Mischna Arachin VII. 4). Jedenfalls wäre es ganz ungerechtfertigt, aus dem Satz: לכהן תהיה אחוזו in v. 21 schliessen zu wollen, dass im ganzen Abschnitt von Abgaben an die Priester gehandelt werde, wie u. A. auch Nowack (hebr. Archäologie) beim Viehzehnten annimmt.

b) Die Bestimmungen in Num. 18.

Hätten wir nun nicht Num. 18, so würde gewiss Niemand in den Gesetzen über Zehnten und Erstgeburten einen Widerspruch zwischen PC und Deut. gefunden haben. Die Angriffe Wellh.'s und Kuenen's sind also jedenfalls ungerechtfertigt, wenn sie sich gegen den ganzen PC richten. Sie hätten sich wenigstens auf das einzige cap. Num. 18 beschränken sollen, das wohl auf andere Bestimmungen des PC Bezug nimmt, aber sich selbst als ein nach der Empörung Qorach's angeordnetes neues Gesetz kundgibt, das in den anderen Gesetzen des PC nirgends vorausgesetzt wird

Betrachten wir nun die neuen Bestimmungen in Num. 18 betreffs der Erstgeburt und des Zehnten. Da heisst es v. 15: „Alle Erstgeburt an Menschen und Vieh, die sie dem Herren darbringen, soll dir (dem Aaron) gehören“. Es wird also eine Abgabe, die man bisher Gott dargebracht, von nun an den Priestern zugewiesen. Wenn demnach in Deut. 15, 20 den Israeliten geboten wird, das erstgeborene Thier dem Herren zu heiligen und es am heiligen Orte als Opfer zu verzehren; so ist da das vorsinaitische Gesetz Exod. 13, 2 und das sinaitische Lev. 27, 26 wiederholt, weil die deuteronomischen Vorschriften (wenigstens zum grössten Theil) unmittelbar nach der Gesetzgebung am Sinai offenbart sind¹⁾ (nach Deut. 5, 26—6, 1). Nach der späteren Umänderung musste allerdings die Vorschrift des Deut.'s auf die Priester bezogen werden, und die Priester haben nun die erstgeborenen Thiere als Opfer auf den Altar zu bringen und in der heiligen Stadt zu verzehren (Num. 18, 17—18).

Nun könnte man in Bezug auf den Zehnten dieselbe Behauptung aufstellen, dass nämlich Num. 18 nur das ältere sinaitische Zehntgesetz umändert und den Zehnten den Leviten zu geben befiehlt, anstatt dass man ihn beim Heiligthum verzehre. Allein diese Annahme halte ich aus folgenden Gründen für unrichtig: Erstens, da nach Deut. 14, 29 der Zehnt des dritten Jahres ausser den Leviten auch an andere Arme, Fremdlinge, Wittwen und Waisen vertheilt wurde, so wäre es kaum denkbar, dass in Num. 18 diese Vorschrift aufgehoben sei, damit fortan Alles den Leviten, den übrigen Armen aber gar nichts gegeben werde. Sodann ist der Zehnt in Deut.

¹⁾ Am allerwenigsten kann Wellh. gegen diese Annahme etwas einwenden, da nach ihm das Urdeuteronomium überhaupt nur eine erweiterte Ausgabe des Bundesbuches sein will; vgl. oben S. 43f.

14, 22ff. heilig und darf nur in der heiligen Stadt verzehrt werden, während nach Num. 18, 30f. der Zehnt des Leviten ganz so, wie der gewöhnliche Ertrag der Tenne und der Kelter, an jedem Orte gegessen werden darf. Es ist daher richtiger, mit der jüdischen Tradition, die auch in der LXX zu Deut. 26, 12, bei Josephus ant. IV, 8, 8 und im Buche Tobith I, 7 zu finden ist, anzunehmen, Num. 18 spreche von einem anderen Zehnten, der als תרומה (v. 24) vor dem Zehnten des Deut.'s und des Lev. 27 abgesondert wurde. Es galt dieser Zehnt als Erbesitz (נהלה) der Leviten. Jeder Israelit hatte nämlich von vorne herein den zehnten Theil seines Erbäckers nicht als sein, sondern als Gottes Eigenthum (תרומה לה') zu betrachten, dessen Ertrag er den Leviten geschenkt. So befiehlt auch Ez. 48, 8ff., einen Theil des ganzen heiligen Landes als תרומה dem Herren abzusondern. Nach Num. 18 aber soll diese Theruma, auf die einzelnen Erbäcker vertheilt¹⁾, als unmittelbar nach der Eroberung des Landes für Gott abgesondert gedacht werden. Von dem, was Jedem noch nach Absonderung dieses Theruma-Zehnten als Eigenthum verbleibt, hat er dann den Ertrag jedes Jahres zu verzehren, und dies war der zweite Zehnt²⁾, der nicht den Leviten gegeben, sondern vom Eigenthümer zu Opfermahlzeiten verwendet wurde. Die Anordnung dieses Zehnten im Deut. hängt aufs engste mit der Auserwählung der heiligen Stadt zusammen; denn man sollte oft dorthin ziehen, um Gott fürchten zu lernen (Deut. 14, 23). Dies scheint mir die Begründung der jüdisch-traditionellen Ansicht zu sein³⁾. Doch wenn die Kritiker diese Ansicht für unwahrscheinlich

¹⁾ Dass die Israeliten diesen Theruma-Theil, der doch den Leviten gehört, selbst bestellen müssen, dürfte als Aequivalent dafür gelten, dass die Leviten wieder für ganz Israel den Dienst am Heiligthum verrichten (Num. 18, 21). Dazu kommt noch, dass man den Zehnten der Leviten nach dem Thoragesetze, ebenso wie die Hebe der Priester, nur von דגן תרומה ויצהר und nicht von den anderen Feldfrüchten zu entrichten brauchte (vgl. Num. 18, 12 u. v. 27 ff.).

²⁾ Bekanntlich geben noch heute viele Israeliten zuerst den Zehnten vom Kapital und dann immer den Zehnten von den Zinsen oder dem Ertrage des Kapitals an die Armen.

³⁾ Diese Ansicht scheint auch in 2. Chron. 31, 6 eine Stütze zu haben, denn unter מעשר קדשים daselbst ist wahrscheinlich der talmudische zweite Zehnt zu verstehen, wie in den Targumim der zweite Zehnt und Viehzehnt מעשר קדשים genannt wird (vgl. Onk. u. Jon. zu Num. 5, 10 u. Deut. 12, 16). Die Benennung ist passend, da dieser Zehnt nur in der heiligen Stadt und in Reinheit verzehrt, während der erste Zehnt von den Leviten ganz wie Profanes behandelt werden durfte (Num. 18, 30 ff.). — Philo allerdings weiss von diesem zweiten Zehnten gar nichts; dies beweist aber nur, dass diesem Schriftsteller die palästinensische

halten (wie Kuenen, Einl. § 3, Note 17 urtheilt), so können sie den Ausgleich zwischen Deut. 14 und Lev. 27 einerseits und Num. 18 andererseits darin finden, dass in letzterem Abschnitt selbst die gegebenen Bestimmungen als eine Modification des früheren sinaitischen Gesetzes dargestellt zu sein scheinen. — Ob diese Modification durch den Aufstand des Qorach oder durch die Erwählung der Leviten zum Dienste an Stelle der Erstgeborenen veranlasst worden war, bleibe hier unerörtert. Es genügt uns, nachgewiesen zu haben, dass ursprünglich im sinaitischen Gesetze des PC die Priester-Einkünfte nicht wesentlich verschieden von denen des Deut.'s sind.

Doch betrachten wir den Priestercodex im Ganzen! Ist da in der That für die materielle Ausstattung des Klerus im Uebermasse gesorgt? — „Es ist unglaublich“, meint W. (Gesch. S. 164), „was am Ende Alles abgegeben werden muss. . . Die Priester bekommen alle Sünd- und Schuldopfer, den grössten Theil der vegetabilischen Zugaben¹⁾, die Haut vom Brand-, Keule und Brust vom Mahlopfere, ausserdem die Erstgeborenen, sodann Zehnten und Erstlinge in doppelter Form.“ — Sehen wir aber von den Leviten, die doch nach dem Pentateuch allein den Zehnten bekommen, ab und betrachten nur die Abgaben, die für die Priester im engern Sinne im PC vorgeschrieben sind, so wird es sich zeigen, dass sie die im Deut. und den anderen Geschichts- und Gesetzesquellen verzeichneten Einkünfte der Priester an Quantität nicht übertreffen, an Werth aber hinter ihnen weit zurückstehen. Zunächst muss in Betracht gezogen werden, dass der PC nur die Opfer eines einzigen, und zwar des Centralheiligthums den Priestern zuteilt; sei es, dass er die Einheit des Heiligthums voraussetzt (wie W. meint), sei es, dass er überhaupt nur für das Centralheiligthum seine Vorschriften ertheilt, wie dies oben (S. 87f.) auseinandergesetzt wurde. Ueber-

Praxis (die doch durch Josephus vollständig verbürgt ist) gänzlich unbekannt war und dass somit auch seine Angabe über den Viehzehnten (oben S. 136) nicht der Praxis entnommen sein kann.

¹⁾ Soll heissen „der vegetabilischen Zugaben der Brand- und Mahlopfere“, da Sünd- und Schuldopfer keine vegetabilischen Zugaben erhielten. Uebrigens beruht diese Annahme Wellhausens auf einem Irrthum, den auch Andere (z. B. Dillmann, Exod. u. Lev.³ S. 423) mit ihm theilen. Die Priester erhielten nur die separate Mincha, nicht aber die mit dem Trankopfer verbundene Zugabe-Mincha (מנחת נסכים). Diese wurde ganz auf dem Altar verbrannt, wie ich dies in der Abhandlung „der oberste Gerichtshof“ S. 42 Note 5 unter Anderem aus Josephus ant. III, 9, 4 und das. 3, 15 Ende nachgewiesen habe; vgl. auch m. Comment. zu Lev. S. 144.

dies ist der Genuss der Opfertheile, die Erstgeburten mitbegriffen, örtlich und zeitlich beschränkt. Die Opfer durften nur in der Stadt des Heiligthums, zum grossen Theile nur im Vorhofe des Tempels, gegessen werden (Lev. 6, 9; 19; 7, 6). Alle Opfertheile (selbst die vegetabilischen) durften nur am Tage der Darbringung, höchstens noch am darauffolgenden Tage gegessen werden. Was übrig blieb, wurde verbrannt (Lev. 7, 15—17; 8, 32; vgl. Josephus ant. III, 9, 3 u. 9). Die den Priestern zukommenden Abgaben bestehen nach PC fast nur in Lebensmitteln, die sämmtlich heilig und nur von den Priestern und deren Angehörigen gegessen werden dürfen. „Jeder Fremde darf nichts Heiliges essen, selbst der Beisass eines Priesters und sein Miethling darf nichts Heiliges essen“ (Lev. 22, 10). Als Heiliges werden aber alle priesterlichen Antheile des PC bezeichnet, selbst der zehnte Theil vom Zehnten, den der Levit an den Priester entrichtet, nicht ausgenommen (Num. 18, 29). Viele Opfertheile durften nur von den Männlichen der Söhne Aarons gegessen werden (Lev. 6, 11; 22; 7, 6)¹⁾. Der PC bietet also den Priestern fast nichts weiter als Lebensmittel, die nicht veräussert werden können und daher wohl die Diener des Heiligthums vor Noth und Nahrungssorgen schützen, aber keineswegs Reichthümer verschaffen und zu Macht und Ansehen verhelfen können. — Nur die Zehnten, welche der PC den Leviten gibt, sind diesen zur freien Verfügung gestellt (Num. 18, 30—31), und man begreift wohl, wie die Priester des zweiten Tempels, welche dieses levitische Einkommen für sich erlangt hatten, zu solch' hoher Macht sich emporgeschwungen. Dies kann aber nie und nimmer in der Absicht des PC gelegen haben, der gerade diese bedeutendsten Abgaben nicht den Priestern, sondern den Leviten zum Erbtheil gibt.

c) Die Einkünfte der Priester in D und sonst.

Betrachten wir jetzt die Ausstattung des Klerus nach dem Deut. und den anderen Gesetzes- und Geschichtsquellen. Es werden ausserhalb des PC folgende Einkünfte der Priester namhaft gemacht:

1) Die Opfergefälle werden oft ohne nähere Bestimmung erwähnt. Nach 1. Sam. 2, 28 gehörten, den Priestern „alle Feueropfer der Kinder Israel“ (בְּלֹא אֵשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Es scheint in Schilo

• 1) Im unreinen Zustande, der bei den zahlreichen Reinheitsvorschriften des PC sehr oft eintrat, durften überdies auch die Priester bei Strafe der Ausrottung nichts Heiliges essen (Lev. 22, 3 ff.).

Gebrauch gewesen zu sein, dass der Priester sich von jedem Sebach ein ansehnliches Stück nehmen durfte (das. 2, 13—16). Dieses Sebach ist wohl nicht identisch mit den Schelamim, wovon der Priester nach PC Brust und Schenkel erhielt¹⁾. Den Priestern gehörten ferner die Schaubrote nach 1. Sam. 21, 7, die Sündopfer nach Hosea 4, 8²⁾ und die aus Mazzot bestehenden Speiseopfer (2. Kön. 23, 9). Solche Opfertheile erhielten die Priester zur Zeit des ersten Tempels nicht von einem, sondern von unzähligen Heiligthümern (Bamot).

2) Mit den Opfertheilen verwandt sind andere Gaben, wie Sünd- und Schuldopfergeld (2. Kön. 12, 17) und Erstlingsfrüchte (בכורים, Exod. 23, 19 vgl. Deut. 26).

3) Von den nicht in das Heiligthum zu bringenden Gaben werden ausserhalb des PC erwähnt:

a) Von jedem geschlachteten Thiere Vorderfuss, Kinnbacken und Magen (Deut. 18, 3)³⁾.

¹⁾ In der Voraussetzung, dass Sebach im B. Sam. identisch mit Schelamim sei, hat die Kritik 1. Sam. 2, 13—16 im Widerspruche mit dem PC gefunden und haben auch die alten Commentatoren bei dieser Stelle zu der gezwungenen Erklärung sich genöthigt gesehen, dass die Söhne Eli's ausser den ihnen gebührenden חזה ושוק noch andere Stücke widerrechtlich sich angeeignet haben. Allein dass Schelamim nicht immer identisch ist mit einfachem Sebach dürfte aus Stellen wie Richter 20, 26; 21, 4; 1. Sam. 10, 8 zur Genüge hervorgehen. חזה ist in den BB. Sam. ein Opfermahl, das hauptsächlich vom Zehnten des Viehes veranstaltet wurde. Kuenen (Godsd. II 268) darf gegen den Viehzehnten noch so viel einwenden, — der Umstand, dass Jakob, dessen ganzes Vermögen hauptsächlich in Vieh bestand, den Zehnten von Allem gibt (Gen. 28, 22), verbürgt uns den Viehzehnten im höchsten Alterthum. Der Viehzehnt wurde aber zu heiligen Mahlzeiten verwendet, wovon der Priester gesetzlich gar nichts erhielt (vgl. Maim. h. Bechorot VI, 4). Merkwürdig ist, dass sowohl nach LXX zu 1. Sam. 1, 21 als auch nach Josephus ant. V, 10, 3 auch Elkana nach Schilo den Zehnten brachte. — Hätte dies der neuern Kritik in ihr System gepasst, dann hätte sie entschieden behauptet, es habe in dem den LXX vorgelegenen Texte טעשר gestanden.

²⁾ Vgl. oben S. 96. Die neuesten Kritiker bestreiten zwar, dass חטאת dort Sündopfer bedeutet, vgl. aber oben S. 97.

³⁾ Die meisten neuern Kritiker glauben, das זבה in Deut. 18, 3 sei Schelamim, wonach das Deut mit dem PC, der bei Schelamim dem Priester Brust und Schenkel zuteilt, in unlösbarem Widerspruch sich befände. Allein wenn wir schon ob. in Anm. 1 das Sebach in 1. Sam. 2 von Schelamim unterscheiden mussten, so ist dies noch mehr hier im Deut. geboten. Das Deut. gestattet überall nach Belieben zu schlachten und zu essen, während vorher jede Schlachtung Opfer sein musste (Deut. 12, 20 ff.), es verbietet auch ausserhalb der heiligen Stadt jedes Opfer und beschränkt so die Opfer auf ein geringes Maass. Fast nur in den Festzeiten, wo Alle nach der heiligen Stadt wallfahrten, sollte ge-

b) Die Erstlingen von Korn, Most und Oel, die Theruma, welche von den Erstlingen aller Früchte der Erde zu unterscheiden ist (Deut. 18, 4). Diese Erstlinge (oder Theruma) sind auch unter **מלאך ומעך** in Exod. 22, 28 verstanden. Die Etymologie des Wortes **מלאך** an dieser Stelle ist zwar dunkel; desto sicherer aber lässt sich das hier vorkommende **מע** als identisch mit **חלב** = **תרומה** (Num. 18, 12; 29; 30, 32) erweisen. Der Samaritaner übersetzt **חלב** da, wo es „das Beste, Vorzüglichste“ bedeutet, überall mit **מע** (vgl. zu Gen. 45, 18; Num. 18, 12 u. sonst). Auch die alte Mischna gebraucht für **תרומה** den Ausdruck **מע** (Teharot 2, 3; Oholot 16, 4). Der Aufbewahrungsort für diese Theruma hiess **בית המע** (Tosefta Therumot X, 16). Im späteren Sprachgebrauch der Mischna wurde **מע** durch den Ausdruck **תרומה** ganz verdrängt; doch erhielt sich das Verb **מע** in der Bedeutung „etwas (durch Mischung mit **תרומה**) zu Theruma machen“. Eine solche Mischung heisst in der Mischna **מדומע** (z. B. M. Ther. 5, 6). Dieses **מע** stammt vom arab. **دماغ**, Gehirn, und hat wohl die Grundbedeutung „Mark, das Beste“ (wie im aram. **מוקרא**, Gehirn, von **יקר** kostbar); es ist demnach von dem Worte **מע**, Thräne, das im Arab. **دمع** heisst, wohl zu unterscheiden. (Vgl. Mag. f. Wissensch. d. Judenth. 1886, S. 55)¹⁾.

opfert werden. Würde nicht durch diese Bestimmungen das Einkommen der Priester bedeutend geschmälert worden sein, wenn nicht eine Vorschrift gegeben wäre, dass auch jetzt, obgleich den Schlachtungen der Opfercharakter entzogen, den Priestern ein Theil davon zukomme, eben weil bisher jede Schlachtung Opfer war. Wenn Wellh. annimmt, dass vor dem Deut. jede Schlachtung Opfer sein musste und mithin der Priester einen Theil davon erhielt, so folgt daraus, dass das deuteronomische Gesetz diesen Antheil auch von profanen Schlachtungen zu geben befiehlt und unter **זבח** (18, 3) nicht Schelamim, sondern die ausserhalb des Heiligthums geschlachteten Thiere versteht, von denen auch oben (12, 21) der Ausdruck **זבחה** gebraucht wird.

¹⁾ Mit Unrecht identificirt Wellh. (Gesch. S. 162) die **ראשית** in Deut. 18, 4 mit der in Deut. 26, ohne zu bedenken: 1) Deut. 26, 2 befiehlt, zu nehmen von den Erstlingen aller Früchte der Erde und in einen Korb zu legen, während nach 18, 4 nur die **ראשית** von Korn, Most und Oel gegeben werden soll. 2) Nach 18, 4 wird die Gabe direct dem Priester gegeben und nicht nach dem Tempel gebracht; 26, 2 u. 10 dagegen befiehlt, die Erstlinge nach dem Tempel zu bringen und Gott zu weihen, vgl. Spr. 3, 9. 3) Deut. 26 ist offenbar eine weitere Ausführung von Exod. 23, 19 u. 34, 26, wonach die Erstlinge nach dem Tempel gebracht werden sollen; dort aber heisst diese Spende **בכורים**, das sind die zuerst reif gewordenen Früchte (vgl. Jes. 28, 2). Es besteht also diese Gabe in unzubereiteten Früchten, wie sie vom Boden gepflückt werden (**פרי האדמה**), nicht in Korn, Most und Oel. Letzteres ist wohl unter **מלאך ומע** (Exod. 22, 28) zu verstehen, die von den **בכורים** (23, 19) unterschieden werden müssen. — Es

c) Das Erste von der Schafschur (Deut 18, 4).

d) Sonstige Geldspenden, welche die Priester von ihren Gönnern erhielten (2. Kön. 12, 6, vgl. Ibn-Esra zu Deut. 18, 8).

Dazu kommt noch, dass ausserhalb des PC die den Priestern zuerkannten Gaben als ihr vollständiges Eigenthum gelten, in dessen Gebrauche ihnen keinerlei Beschränkung auferlegt wird. Der Levit (Priester) des Deut.'s verzehrt seinen Theil zusammen mit andern Armen, Wittwen und Waisen. Vorderfuss, Kinnbacken und Magen, die dem Priester gegeben werden, sind nicht heiliger als das, was dem Eigenthümer verbleibt, und nach 1. Sam. 21, 5 wurde einmal heiliges Brod an Nicht-Priester verschenkt. Dass die Priester über das Einkommen an Geldspenden, Wolle u. dgl. freie Disposition hatten, ist kaum fraglich. Es liegt aber auf der Hand, dass die Gaben, welche der Priester nach Belieben verwenden konnte, für ihn mehr Werth hatten, als diejenigen, die er nur zum Selbstgenuss gebrauchen durfte. — Alles in Allem genommen, lässt sich demnach keineswegs behaupten, dass die Gesetze des PC dazu angethan sind, den Reichthum und die materielle Macht der Priester zu vermehren, und es lässt sich somit von dieser Seite kein Beweis von der Posteriorität des PC erbringen.

Wir müssen aber auch die Wahrheit der Prämisse, dass die Macht des israelitischen Klerus im höchsten Alterthum geringer gewesen und erst im Laufe der Zeiten immer mehr zugenommen habe, entschieden bestreiten. Jene Annahme steht vor Allem im Widerspruch mit der entschieden historischen Thatsache, dass die Israeliten Jahrhunderte lang in Aegypten sich aufgehalten, wo die Priesterkaste das höchste Ansehen genoss und grosse Reichthümer an Ländereien und verschiedenen Einkünften besass (vgl. Gen. 47, 22; Herodot 2, 35; 37; Diodor 1, 73). Sie ist ferner genöthigt, die von verschiedenen Seiten bestätigte Nachricht, dass Mose, der Gesetzgeber und Führer Israels, dem priesterlichen Stamme Levi angehörte, für unhistorisch zu erklären. Sie muss endlich unbeachtet

ist auch unrichtig, wenn W. (das. S. 163) aus dem מראשית in Deut. 26, 2 schliesst, dass ראשית die geheiligte Frucht überhaupt bedeute, welche im Ganzen von den Darbringern vor Gott verzehrt wird und von welcher der Priester nur einen Theil erhielt. Das מראשית ist vielmehr so zu erklären, wie das gleiche Wort in Num. 15, 21 (vgl. mit 15, 20), vgl. auch מאחר in Deut. 15, 7 und Ewald, Lehrb. § 278c. Die Rabbinen schliessen aus מראשית, dass man nicht von allen Früchten, sondern nur von den vorzüglichsten Arten, die in Deut. 8, 8 aufgezählt sind, die Erstlinge zu bringen verpflichtet war.

lassen den Umstand, dass jede neue Lehre und besonders eine Religionslehre, wie die israelitische, gerade in ihrer ersten Periode eines besonderen Standes bedarf, der sich ihr ganz hingibt und Macht und Einfluss genug besitzt, dieselbe im ganzen Volke zur Geltung und Anerkennung zu bringen. — Für jene Annahme spricht weiter nichts, als dass nach der Besitznahme des Landes Kanaan die Priester eine Zeit lang vom Schauplatz der Geschichte verschwinden. Allein es ist ganz natürlich, dass in kriegerischen Zeiten Religion und Gesetz darniederliegen und gewaltige Kriegshelden allein das Scepter führen und ihre Namen der Nachwelt überliefern. Dennoch aber finden wir gegen Ende der Richterzeit, als eine geraume Zeit Friede in Israel eingekehrt war, einen Priester 40 Jahre lang zugleich als Richter an der Spitze des Staates stehen (1. Sam. 4, 18); nach Einführung der Monarchie vollziehen die Priester die Salbung der Könige (1. Kön. 1, 39; 2. Kön. 11, 12). Sie sind die Lehrer und Richter des Volkes (Hosea 5, 1; Jer. 12, 8; vgl. Deut. 17, 9; 19, 17) und werden überhaupt als ein höherer Stand dem Volke gegenübergestellt (Hosea 4, 9; Jes. 24, 2; Jer. 23, 34). — Angesichts dieser Thatsachen ist die Hypothese, dass derjenige Theil des Gesetzes, in welchem die Macht der Priester so imposant erscheint, erst nach dem Exil, also gewissermassen post festum entstanden sei, von selbst gerichtet. — Dass auch das Verhältnis zwischen Priestern und Leviten nach dem Exile gegen diese Hypothese entschieden Einspruch erhebt, ist oben (S. 75f.) nachgewiesen.

d) Die Einkünfte der Priester und Leviten bei Ez.

Gerade die Gesetzgebung des Ezechiel, aus der die neueste Schule das Nichtvorhandensein des PC vor dem Exile schliessen zu können glaubt, dürfte bei näherer Betrachtung den Beweis liefern, dass der pentateuchische PC uralte ist. Dieser Prophet gebietet ausdrücklich, eine strenge Scheidung zwischen den Priestern und Leviten vorzunehmen. Er hält die letzteren fern von allem Heiligen und Allerheiligsten (44, 13), und auch zum Altar lässt er nur die Priester hintreten (40, 46). Dennoch aber erlaubt er nicht dem Leviten, sich einen beliebigen Beruf zu erwählen; vielmehr werden sie verpflichtet, im Heiligthume verschiedene Dienste zu verrichten (44, 11; 14). Fragt man nun, wovon sollen diese Leviten sich ernähren, so erhält man von Ez. gar keine Antwort. Ez. 44,

29—30 werden wohl den Priestern Einkünfte zugewiesen, aber nicht den Leviten. Landbesitz unter den übrigen Stämmen erhalten die Leviten ebenso wenig wie die Priester. Nur ein sehr kleines Gebiet wird ihnen zugetheilt „für Städte zum Wohnen“. — Soll etwa Ez. betreffs der Einkünfte der Leviten an das Deut. sich anlehnen wollen? Allein letzteres lässt ja die Leviten zerstreut „in allen Thoren“ Israels wohnen und empfiehlt sie zugleich mit den übrigen Armen der Unterstützung des Volkes (Deut. 14, 27—29), während sie nach Ez. alle zusammen neben den Priestern und dem Heiligthum ihren Wohnsitz haben (Ez. 48, 13). Der Levi kann ferner nach Deut. 18, 6—8 nach Belieben im Heiligthum den Dienst verrichten und dort gleichen Anteil mit seinen Brüdern (den Priestern nach W.) verzehren, was doch Ez. strengstens untersagt! Von den im Deut. verzeichneten Einkünften haben also die Leviten des Ez. fast gar nichts. — Ausserdem ist noch wohl zu beachten, dass Ez. (45, 3—5; 48, 10; 13) den Priestern einen ebenso grossen Raum zu Wohnsitzen anweist wie den Leviten. Aus alledem ist nun zu schliessen: 1) Ez. setzt die Gesetzgebung des PC voraus, wo durch die Ueberweisung des Theruma-Zehnten für die Leviten hinreichend gesorgt ist. 2) Ez., der für die Leviten nicht mehr Raum zu Wohnsitzen beansprucht, als für die Priester, muss einer viel späteren Zeit angehören, als der PC, der den Leviten fast dreimal soviel Städte als den Priestern zuweist (vgl. oben S. 75).

Wenn nun dennoch Ez. bei Aufzählung der Priestergaben nicht Alles erwähnt, was in Num. 18 vorgeschrieben ist, so kann dies durch Nichtkenntnis dieser Gesetzesgruppe nicht erklärt werden. Ez. erwähnt ja auch nicht alle die Gaben, die das Deut. den Priestern zum Antheil gibt (Deut. 18, 1 ff.), wiewohl er nach der Ansicht Wellh.'s die Vorschrift, den Priestern kein Theil am Lande zu geben (Ez. 44, 28), nur jener Stelle des Deut.'s entnommen haben könnte. Wir haben bereits oben (S. 41) nachgewiesen, Ez. habe in 44, 30 mit dem Ausdruck *כל תרומת כל* alle in Num. 18 und sonst erwähnten als *תרומת* bezeichneten Priester-Abgaben zusammengefasst¹⁾. Es sind dies: 1) die Erstgeburt vom Viehe, 2) Brust und Schenkel vom Friedensopfer, 3) der Zehnt vom Zehnten. Die beiden ersten heissen *תרומת הקדשים* in Num. 18, 19, und der

¹⁾ Das *מכל תרומותיהם כל* in Ez. 44, 30 ist als Apposition zu *כל תרומת כל* zu fassen und nach Ewald Lehrb. 278c und 270b zu erklären. Der Ausdruck *מכל תרומותיהם כל* ist übrigens eine Nachbildung von Num. 18, 29; vgl. auch v. 28.

Zehnt vom Zehnten wird zu wiederholten Malen *תרומת ה'* genannt (Num. 18, 26; 28; 29). — Nur Voreingenommenheit lässt es erkennen, dass Ez. 44, 28—30a blos einen kurzen Auszug aus Num. 18 gibt. Wir stellen die entsprechenden Abgaben einander gegenüber:

Ezechiel 44, 29—30a	Num. 18
המנחה והחטאת והאשם	לכל-מנחתם ולכל-חטאתם ולכל-אשמים (v. 9)
ובל חרם	כל חרם (v. 14)
וראשית כל בכורי כל	ראשיתם — בכורי כל (vv. 12—13)
ובל תרומת כל מכל תרומותיכם ¹⁾	כל תרומת הקדשים — מכל מתנותיכם . . . כל תרומת ה' (v. 19; 29)

Wir haben oben (S. 41f.) ferner gezeigt, wie in Ez. 44, 29 die Bestimmung über den Antheil der Priester an den hochheiligen Opfern nur bei Voraussetzung der Vorschriften des PC verständlich ist²⁾. Ferner: In Num. 15, 20f. wird vorgeschrieben, vom Ersten des Teiges dem Herren eine Theruma zu geben; vom Priester ist an jener Stelle nicht die Rede. Ez. dagegen (44, 30) sagt geradezu: „Das Erste eures Teiges sollt ihr dem Priester geben.“ Dies hat der Prophet aus dem allgemeinen Satze in Num. 18, 19 geschlossen, wonach jede Theruma, welche die Israeliten dem Herren spenden, den Priestern gehört, mithin selbstverständlich auch die Theruma vom Teige. — Diese Vorschrift neben der Theruma vom Getreide (*תרומת ה'* Num. 15, 20) begründet Ez. mit den Worten: „auf dass der Segen ruhe in deinem Hause“ (nicht blos auf dem Felde und in der Tenne, vgl. Deut. 28, 3). — Es ist hiernach klar, dass Ez. die Vorschriften des PC voraussetzt.

Aus dem bisher Erörterten resultirt: Im PC sind in Bezug auf die heiligen Abgaben und die Einkünfte der Priester zwei Gesetzgebungen zu finden. Die erste, die wir die *sinaitische* nennen, ist im B. Lev. enthalten, wo zwar den Priestern verschiedene heilige Abgaben zugetheilt sind (Lev. c. 6—7; c. 22), aber Erstgeborene und Zehnten noch als dem Herren gehörig bezeichnet werden (Lev. 27). An diese Gesetzgebung knüpft das Deut. an, dessen Gesetze ebenfalls als am Sinai offenbart betrachtet sein wollen (Deut. 5, 28—6, 1). In der späteren Gesetzgebung des PC, in Num. 18, finden wir neben den anderen Abgaben auch einen

1) Man begreift jetzt, warum Ez. die Einkünfte der Leviten nicht erwähnt, sie sind unter den Therumot mitbegriffen; vgl. Num. 18, 24.

2) Auch in Bezug auf den Ort der Verzehrung der Opfer schliesst Ez. sich genau an den PC an. Er bestimmt (42, 13) einen heiligen Ort für Speise-, Sünd- und Schuldopfer, aber nicht für Mahloper (vgl. Lev. 6, 9; 19; 7, 6; 10, 14).

Zehnten für Priester und Leviten, und auch die Erstgeborenen werden dem Priester gegeben. Aber auch in diesen Gesetzen ist die materielle Ausstattung der Priester nicht reicher bemessen, als wir sie in den sonstigen Gesetzes- und Geschichtsquellen vorfinden. Indem aber kein Grund vorhanden ist, an dem Ansehen und der Macht der Priesterschaft im alten Israel zu zweifeln, indem ferner der PC durch seinen Inhalt sein hohes Alter dokumentirt und indem endlich der Prophet Ez. nothwendig den PC voraussetzt, ist es unmöglich, die Entstehung des letzteren in die nachexilische Zeit zu setzen.

e) Die Levitenstädte.

Wellh. (Prol. 165 ff.) hat noch die 48 Levitenstädte als Beweis für die Jugend des PC angeführt, und seine Anhänger stimmen auch darin mit ihm überein, vgl. z. B. Kuenen Einl. § 3 Anm. 19 u. § 15 Anm. 16, Graf in Merx' Archiv I, 82 ff. Die Deduction Wellh.'s enthält aber eine *petitio principii*. Wer von der Voraussetzung ausgeht, dass die Priesterschaft einen mächtigen zahlreichen Stand in Israel gebildet, wird im Gegentheil in den 48 Priester- und Levitenstädten (mag die Priesterschaft sie einmal in Wirklichkeit besessen, oder mag sie das Gesetz nur beansprucht haben) einen Beweis für das hohe Alter des PC erblicken. Denn es lässt sich doch nicht denken, dass nach dem Exile Jemand für die Priester und Leviten ein solches Verlangen gestellt hätte, an dessen Ausführung damals Niemand dachte. Wir möchten aber noch daran erinnern, dass auch andere Quellen uns nöthigen, für den Stamm Levi ein besonderes Gebiet in Anspruch zu nehmen. Wer an abenteuerlichen Hypothesen keinen besonderen Gefallen findet, wird gewiss zwischen dem Levi der Genesis und dem der anderen BB. des Pentateuchs nicht unterscheiden wollen. Alles, was Wellh. (Gesch. S. 148—150) vorbringt, um die Verschiedenheit von Levi, dem alten Stamme in Israel, und Levi, dem Priesterstande, wahrscheinlich zu machen, entbehrt jedweder historischen Grundlage. Levi, der Stamm, soll früh untergegangen sein, und zwar in der ältesten Richterzeit zugleich mit dem Stamme Simeon! Warum findet sich aber keine Spur von dem Gebiete dieses Stammes Levi, das nach Wellh. an einer Seite des todten Meeres gegen die Wüste zu gelegen haben soll, während das Gebiet des Stammes Simeon genau verzeichnet ist? — Der Priesterstand Levi soll wieder andererseits sehr spät entstanden sein! Allein wir haben bereits oben

S. 128 nachgewiesen, dass das Priesterthum in Israel seit den ältesten Zeiten erblich war und dass Levi einen Priesterstamm, nicht blos einen Priesterstand bildete. — Wir werden also mit vollem Rechte daran festhalten, dass Levi, der israelitische Stamm in der Genesis, identisch ist mit Levi, dem Priesterstamme.

Wenn Levi in der Genesis als kriegerisch erscheint und im Vereine mit seinem Bruder Simeon die Bewohner der Stadt Sichem niedermetzelt, so spricht dies keineswegs gegen seinen Priesterberuf. Es war gerade der Beruf der Priester in alten Zeiten, jeden Frevel gegen Gott und sein Gesetz mit dem Schwerte zu ahnden, wie dies der Stamm Levi nach Verfertigung des goldenen Kalbes in der Wüste, Pinechas bei Gelegenheit des Peordienstes, der Hohepriester Jojada gegen die Königin Athalia und noch in späterer Zeit die Makkabäer gezeigt haben. Wenn nun auch der Stammvater Jakob die That Levi's verdammt, so mag nur der Priester in seinem Eifer zu weit gegangen sein, wenn er wegen eines Schuldigen die ganze Stadt niedermetzelt. Jedenfalls ist jene That Levi's nicht etwas, das mit seinem Priesterberufe einen Contrast bildet. — Uebrigens ist es ein flacher Rationalismus, in jeder in der Genesis erzählten Begebenheit Reflexe der späteren Geschichte zu erblicken. Man weiss ganz gut, dass dies in vielen Fällen nicht angeht, vergisst aber diese Momente in Betracht zu ziehen und baut ruhig Luftschlösser auf Luftschlössern. Wer aus der im Segen Jakob's dem Manne Levi zugeschriebenen That den weltlichen blutdürstigen Charakter des Stammes Levi schliessen will, möge doch zuerst angeben, wie er aus der bei Rëuben befindlichen Angabe *עלית משכני אביך* Stammes-Geschichte machen will.

Indessen dies ist sicher, dass die Worte des sterbenden Patriarchen: *אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל* (Gen. 49, 7), als eine Prophezeiung für die Zukunft, nur den Stämmen Simeon und Levi gelten können. „Ich vertheile sie in Jakob und zerstreue sie in Israel“ bedeutet nun in Bezug auf Simeon zweifellos nur, dass dieser Stamm kein besonderes, abgeschlossenes Gebiet erhalten, dass vielmehr dessen Städte innerhalb des Stammgebietes Juda's eingeschlossen liegen werden. Bei Levi muss daher dies in ähnlicher Weise der Fall gewesen sein. Nur erforderte es dessen geistlicher Beruf, dass seine Städte nicht innerhalb eines Stammes, sondern in ganz Israel zerstreut lagen und dass sie ferner nur Städte zum Wohnen, aber keine Felder und Weinberge erhielten. Jedenfalls — dies ist aus dem Segen Jakobs zu ersehen — hat

Levi, ebenso gut wie Simeon, ein Stammgebiet erhalten. — Dies ist auch aus dem Segen Mose's zu schliessen, wo doch Levi ohne Zweifel als Priesterstamm erscheint. „Zerschlage an den Lenden seine Feinde und seine Hasser, dass sie nicht aufstehen“, so fleht Mose für den Stamm Levi (Deut. 33, 11). Es kann da nur von äussern heidnischen Feinden die Rede sein; denn es lässt sich nicht denken, dass hier, wo Israel nur gesegnet und glücklich gepriesen wird, der Fluch ausgesprochen sei, dass Gottlose in Israel sich gegen die Priester erheben und den Untergang finden werden. Vielmehr fleht Mose, dass die Leviten, die sich dem heiligen Berufe weihen und, des Kriegshandwerks unkundig, ihre Städte vor Feinden nicht vertheidigen können, Gottes Hand beschützen und dass er ihre Feinde niederschlagen möge. Es liegt auf der Hand, dass dieses Gebet die Priester-Leviten in besonderen Städten wohnhaft voraussetzt.

Es ist möglich, dass die Leviten die ihnen zugetheilten Städte theils aus der Hand der Kanaaniter, in der sich noch manche befanden, nicht zu erobern vermochten, theils während der unruhigen, gesetzlosen Richterzeit, von äusseren und inneren Feinden bedrängt, nach und nach verloren. Ebenso wird ja auch über die Chawot Jair berichtet, dass die heidnischen Nachbarn dieselben den Israeliten auf lange Zeit entrissen hatten (1. Chron. 2, 23). Als später nach der Theilung des Reiches sämmtliche Leviten in das kleine Reich Juda zusammengedrängt wurden, gingen naturgemäss die Levitenstädte in den Besitz der Stämme über, denen sie ursprünglich gehört hatten. Ferner ist es wahrscheinlich, dass manche der zerstreuten und vertriebenen Priester für sich andere Orte in Besitz nahmen, wofür uns in der „Priesterstadt Nob“ (1. Sam. 22, 19) ein gewiss nicht vereinzelt gewesenes Beispiel vorliegt. So kommt es, dass von den alten Priester- und Levitenstädten in der späteren Geschichte nicht mehr die Rede ist¹⁾. — Allein gerade der Umstand,

¹⁾ Hoedemaker (der mos. Ursprung der Gesetze in den BB. Lev. u. Num., übers. von A. F. Schulte-Bunert, Gütersloh 1897) macht darauf aufmerksam, dass Obed-Edom, der nach 1. Chron. 16, 18; 24 zusammen mit Jechia Hüter der Bundeslade war, und den Welh. (Prol. S. 134) wegen 2. Sam. 6, 10 f., wo er גתית genannt wird, für einen Philister aus Gath hält, in Wahrheit aus der Levitenstadt גת רימון (Jos. 21, 24) stammte. — Nach Saadia, Einl. in die Psalmen (übers. von Cohn im Mag. f. d. Wissensch. d. Judenth. 1881 S. 64) deutet der in der Ueberschrift von 3 Psalmen (8, 81, 84) vorkommende Name גתית auf die Abkömmlinge dieses Obed Edom aus Gath hin. Ausser diesem גת רימון finden sich noch Spuren der Levitenstädte 1. Kön. 2, 26; Jer. 1, 1 (ענתות); 1. Sam. 6, 15 (בית שמש); 1. Kön. 3, 4; vgl. 1. Chron. 16, 39 (גבעון); Hosea 6, 9 (שכם).

dass Nob in den Priesterstädten des PC nicht aufgezählt ist, beweist uns, dass der Bericht in Josua 21 nicht eine freie Erfindung des PC ist, in der er sich zuweilen von der Ueberlieferung leiten liess (wie Kuenen Einl. S. 284 meint); denn wäre dies der Fall, so hätte er gewiss Nob mit aufgezählt. — Anstatt nun mit Wellh. anzunehmen, es sei ein alter Stamm, Namens Levi, mitsamt seinem Stammgebiete während der Richterzeit spurlos verschwunden, und dass darauf einige Jahrhunderte später eine Priesterkaste entstanden, die zufällig jenen alten Stammesnamen angenommen hat, glauben wir mit grösserem Rechte an der Identität des Priesterstammes Levi mit dem alten Stamme Levi festzuhalten und blos den Besitz des Stammes im Laufe der Geschichte verloren gehen zu lassen. Dies konnte um so leichter im Laufe der Zeiten unvermerkt sich vollziehen, als sicherlich die Leviten niemals die alleinigen Bewohner jener Städte waren, auch nicht die ganzen Städte zum Eigenthum, sondern nur die für ihren Bedarf erforderliche Anzahl von Häusern und Weideplätzen zum erblichen Besitze erhielten, wobei die anderen Häuser der Stadt nebst den dazu gehörigen Feldern und Dörfern Eigenthum der Stämme blieben, denen dieselben durchs Loos zuge-theilt worden waren (vgl. Keil zu Num. 35, 1—8 u. 1. Sam. 6, 13 ff., Jos. 21, 11 f.). — Zur Zeit des zweiten Tempels waren ebenfalls die Priester, die in 24 Abtheilungen eingetheilt waren, in bestimmten Städten angesiedelt¹⁾. In einem Kalir'schen Klageliede, dem eine alte, später verloren gegangene Baraita über die 24 Priesterabtheilungen zur Grundlage diente, werden fast alle 24 Mischmarot der Priester nach bestimmten Städten benannt. Es erscheinen dort die Jehojaribiten als Priester von Meron, die der Abtheilung Jedaja als Priester von Sepphoris, Andere als Priester von Bethlehem, Jotapat, Arbel, Zefat, Nazaret u. s. w. (vgl. Mag. f. Wissensch. d. Judenth. 1888, S. 179). Die Priester haben wohl in diesen Städten zusammen mit den andern Israeliten gewohnt. Dasselbe mag auch bei den Priestern und Leviten in den ältesten Zeiten der Fall gewesen sein. Die in Jos. 21 aufgezählten 48 Priester- und Levitenstädte legen so ein vollgiltiges Zeugnis dafür ab, dass ein zahlreicher Priesterstamm seit der Gründung der Theokratie in Israel existirt hat.

¹⁾ Vgl. Büchler, die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemitischen Tempels S. 159 ff.

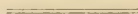
Berichtigungen.

Seite 22	Zeile 4	lies:	Exod. 12, 14.
" 28	" 23	streiche:	ist.
" 34	" 29	lies:	gegeben.
" 49	" 18	"	Volksgesetz.
" 73	" 22 u. 31	"	Zeremonie.
" 75	letzte Zeile	"	Dammai.
" 97	Zeile 28	"	Anlass geben.
" 121	" 29	"	denn ihn hat.
" 123	" 14	"	von Schilo.

I N H A L T.

	Seite
Vorbemerkung	3
Das Pesachopfer im PC	5
Das Schlachten der Thiere zum Fleischgenuss	9
Der Kern der Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz	16
Ueber das Verhältnis zwischen Ezechiel und H	24
Ezechiel und die anderen Theile von P	31
Ezechiel und das Deuteronomium	35
Ezechiel und die anderen Propheten	38
Ez., der PC und deren Verhältnis	40
Der PC und das Deuteronomium	43
a) Das Deut. will nicht das erste Gesetzbuch sein	43
b) Deut. und die Bundesgesetze	46
c) Deut. beruft sich auf P - Gesetze	47
d) Deut. 14 und PC	48
e) Deut. und andere P - Gesetze	51
f) Die Festgesetze in Deut. und P	52
g) Deut. 12 und P	54
h) Die historischen Voraussetzungen des D	57
Die Veröffentlichung des PC	63
Kuenens Ansicht über Esra's Gesetzbuch	65
Der PC und die nachexilischen Verhältnisse	70
a) Die Bundeslade	71
b) Urim u. Tumim u. Salbung des Hohenpriesters	72
c) Die Function der Leviten	73
d) Verhältnis zwischen Priestern u. Leviten	75
e) Die nachexilischen Verhältnisse und die anderen Gesetze des PC	76
Der Ort des Gottesdienstes	78
a) Der PC und die Einheit des Cultus	79
b) Das Deut. und die Cultuseinheit	83
c) IE und die Geschichte betreffs der Cultuseinheit	84

	Seite
Die Opfer	87
a) Ursprung des Opfercultus	89
b) Die Propheten über den Opferdienst	91
c) Besonderheiten des PC betr. der Opfer	98
d) Verhältnis der Ganzopfer zu den Mahlopfen	94
e) Sünd- und Schuldopfer.	95
Die Feste	97
Bedeutung der Feste im PC u. die Festopfer	99
Die Bestimmung der Feste nach Monatstagen im PC	101
Andere Differenzen zwischen PC u. den anderen Gesetzen	104
a) Pesach und die Osterwoche.	104
b) Der 7. Pesachtag als Miqra qodesch.	105
c) Der 8. Azeret, Neujahr u. Versöhnungstag.	106
d) Frühlings- und Herbstära	109
e) Sabbat- und Jubeljahr.	111
Die Priester und Leviten	112
a) Ezechiel und die Leviten	112
b) Das Priesterthum Aarons im PC, Dt. u. a. Quellen	119
c) Andere Differenzen zwischen PC u. den sonstigen Quellen	127
Die Ausstattung des Klerus	134
a) Lev. 27 über Zehnten u. Erstgeburt	134
b) Die Bestimmungen in Num. 18	138
c) Die Einkünfte der Priester in D und sonst	141
d) Die Einkünfte der Priester und Leviten bei Ez.	145
e) Die Levitenstädte	148



Rechenschafts-Bericht.



Bericht des Curatoriums.

Indem wir den Freunden und Gönnern des Rabbiner-Seminars den Rechenschafts-Bericht über das Jahr 1903 überreichen, können wir mit gerechter Genugthuung constatiren, dass unsere Anstalt auch im abgelaufenen Jahre, dem dreissigsten ihres Bestehens, eine gedeihliche innere Entwicklung genommen hat und den Aufgaben, denen sie seit nunmehr einem Menschenalter dient, in vollem Umfange ihre Kräfte geweiht hat.

Die Beitragsfreudigkeit unserer Freunde und Gönner hat sich in auch in diesem Jahre bewährt. Auch hat ein stattlicher Kreis von neuen Wohlthätern seine Opferwilligkeit mit einmaligen oder Jahres-Beiträgen bethätigt. Aber der Tod hat leider auch tiefe Lücken gerissen und der Druck der ökonomischen Verhältnisse gar Manchen unserer bisherigen Gönner gezwungen, seine Leistungen einzuschränken oder ganz einzustellen. Ferner hat es sich als unabweislich nothwendig erwiesen, das Versäumniss früherer Jahre nachzuholen und einen grösseren Betrag (10000 Mk.) auf das buchmässig wesentlich zu hoch bewerthete Seminar-Grundstück zufolge der Entwertung der Grundstücke in der Gegend des Seminarhauses, abzuschreiben. In Folge dieser Abschreibung schliesst die Jahresrechnung mit einem Defizit von 7283,23 Mk. ab.

Angesichts dieser Thatsache richten wir die erneute herzliche Bitte an alle Gönner der Anstalt, das thätige Interesse von Freunden und Bekannten für das Rabbiner-Seminar zu werben und dieses so in den Stand zu setzen, den stetig sich steigern-den Anforderungen zu genügen. Namentlich betonen wir immer wieder die Nothwendigkeit, durch grössere legatarische Zuwendungen das Rabbiner-Seminar von den Schwankungen fluctuirender Jahres-Beiträge unabhängig zu machen und durch ausreichende materielle Fundirung in seinem Bestande zu sichern — ein Ziel, von dem wir leider noch sehr weit entfernt sind.

Der siebzigste Geburtstag des Herrn Prof. Dr. Berliner, welcher am 13. Ijar (1. Mai) v. J. unter ehrender Antheilnahme weitester Kreise begangen wurde, bot uns willkommene Veranlassung, dem allverehrten Senior des Docenten-Collegiums Dank und Anerkennung für die hervorragenden Verdienste, welche er in mehr als dreissigjähriger Lehrthätigkeit um unsere Anstalt sich erworben hat, zum Ausdruck zu bringen. Mit dem grossen Kreise der Schüler, Freunde und Verehrer des ausgezeichneten Gelehrten vereinigen wir uns in dem innigen Wunsche, dass seine bewährte Kraft der jüdischen Wissenschaft und speziell dem Rabbiner-Seminar noch viele Jahre erhalten bleiben möge!

Die satzungsgemäss ausscheidenden Mitglieder des Curatoriums, die Herren Oberrabbiner Hirsch und S. J. Leszynsky, wurden wiedergewählt. Die Herren Provinzialrabbiner Dr. Munk-Marburg und Distriktsrabbiner Dr. Kohn-Ansbach wurden in das Curatorium cooptirt und werden nunmehr ihre schätzbare Kraft in den Dienst unserer Anstalt stellen.

BERLIN, 17. März 1904 (1. Nissan 5664),

Das Curatorium.

Bericht des Rectors über das Studienjahr 1902—1903 (5663).

Mit der gegenwärtigen Berichtsperiode hat das Seminar das dreissigste Jahr seiner Wirksamkeit überschritten. Sowie beim Leben des Einzelnen einem alten Spruche gemäss nach vollendetem dreissigsten Jahre die volle Manneskraft zur Erscheinung kommt, so kann auch unsere Anstalt in dem von ihr stets mit unerschütterlicher Consequenz festgehaltenen Standpunkte, in der beharrlichen Verfolgung der von Anfang an sich gesteckten Ziele, in dem steten Fortschreiten der innern Entwicklung — in diesen während der ersten drei Decennien ihres Bestandes hindurch allezeit zu Tage getretenen Momenten ein Zeichen ihrer Kraft erblicken, die sie mit Vertrauen und Zuversicht hinsichtlich der zukünftigen Gestaltung ihrer Verhältnisse zu erfüllen vermag. Sie waren mit unbeschreiblichen Mühseligkeiten verbunden, die Gründung und Forterhaltung, die Organisation und der innere Ausbau eines auf dem Boden des streng gesetzestreuen Judenthums stehenden Rabbiner-Seminars. Die Dornen — bemerkt ein alter Midraschlehrer (Ber. r. c. 45) — schiessen von selbst aus der Erde hoch empor, ohne dass man säet und pflügt; aber welcher Arbeit und Anstrengung bedarf es, bis der edle Weizen zur Reife gelangt! Wenn der Werth einer Frucht wirklich der auf die Pflege ihres Erzeugungsbodens verwandten Mühe entspricht; so ist unsere Anstalt wahrhaft berechtigt, von ihrem Wirken die edelsten Früchte zu erwarten.

Diese Erwartung ist, Gott sei Dank, bisher nicht getäuscht worden. Mit freudigem Herzen konnten wir bei der Eröffnung des letzten Semesters constatiren, dass unsere ehemaligen Schüler, soweit wir dies zu beobachten Gelegenheit hatten, getreu den Principien unserer Anstalt allerorts eine segensreiche Wirksamkeit

entfalten, Gottesfurcht und Thorakenntniss verbreiten und sich allseitiger Hochachtung und Anerkennung ihrer edlen Bestrebungen zu erfreuen haben.

So hat uns bisher des Allgütigen Beistand über alle Fährnisse der Zeit hinweg stets zum ersehnten Ziele geleitet. Möge auch fernerhin die göttliche Fürsorge über der Anstalt walten, die geweiht ist dem Zwecke, „Lehre und Leben des traditionellen Judenthums nach dem Beispiele unserer grossen Lehrer und Meister der Vergangenheit mit dem Bildungsinhalte der Gegenwart zu verknüpfen.“

Die vieljährigen Bestrebungen, die innere Organisation der Anstalt immer mehr zu vervollkommen, haben uns in dem letzten Jahre der Mühe überhoben, an den erprobten Einrichtungen Wesentliches zu ändern, wie dies das folgende Lections-Verzeichniss darlegen wird. — Hinsichtlich des eben begonnenen neuen Studienjahres haben wir Folgendes zu bemerken: Herrn Prof. Barth wurde eine etatsmässige Professur an der hiesigen Universität übertragen. In Folge des damit verbundenen Lehrauftrags war für ihn eine theilweise Entlastung nothwendig. Diese wurde durch anderweitige Vertheilung einiger Vorlesungstunden derart bewirkt, dass für unsere Hörer daraus keine Schädigung erwachsen ist. Die Einzelheiten werden aus dem Lections-Verzeichniss des nächsten Berichts ersichtlich sein.

Lections-Verzeichniss des Studienjahres

1902—1903.

Der Rector:

- (W.-S.) Talmud stat.: עירובין Abschnitt VI (5 St.);
Talmud curs.: שבת Abschnitt I (3 St.);
Pentateuch-Exegese: Gen. c. 1—21 (2 St.);
Rit.-Cod.: Zusätze zu מדרשות 40—60, Dictate (2 St.);
Einleitung in den Pentateuch (1 St.);
Halachische Vorträge (1 St.);
In den Ferien: סגיא דרדדנו, לשבת הגדול.

- (S.-S.) Talm. stat.: Aus *בבא מציעא* Abschnitt I (5 St.);
Talm. curs.: *בבא קמא* Abschn. V (3 St.);
Pent.-Exegese: Gen. c. 22—35 (2 St.)
Rit.-Cod.: Dictate zu *ה' טרפות* 29—39;
אבן העזר: דיני חליצה (2 St.);
Halachische Vorträge (1 St.);
In den Ferien: *סוגיא דרחוי אצל מצות לשבת תשובה*.

Prof. Dr. Berliner:

- (W.-S.) Jüdische Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts.
Litteratur der synagogalen Liturgie.
Neuhebräische Lectüre: Die Briefe über den More.
(S.-S.) Jüdische Geschichte von Mendelssohn an bis 1830.
Litteraturgeschichte der Riten.
Lectüre neuhebräischer Texte.
Lectüre liturgischer Poesien historischen Inhalts.

Prof. Dr. Barth:

- (W.-S.) Bibel-Exegese stat.: Psalmen Cap. 43—72;
Jesaja, Einleitung. Erklärung von Cap. 1—20;
Bibel-Exegese curs.: Erklärung des Buches Nehemia;
Pent.-Comm.: Erklärung des *רמב"ן* zu Deuter. Cap. 12—19.
Hebräische Grammatik: Laut- und Silbenlehre.
Das Pronomen und Verbum.
(S.-S.) Bibel-Exegese: 1) Jesaja Cap. 28—53; 2) Psalmen von
Ps. 74—92; 3) Die Klagelieder.
Pentateuch mit Commentaren: Ausgewählte Theile aus
Deuteronomium.
Hebräische Grammatik:
2. Cursus. Das Verbum. Die Zahlwörter.

Dr. H Hildesheimer:

- (W.-S.) Jüdische Geschichte: Von Antiochus Epiphanes bis zum
Hohenpriester Simon.
Physische Geographie Palästina's.
Quellenkunde zur jüdischen Geschichte.
(S.-S.) Jüdische Geschichte: Von Simon bis zur Königin Salome.
Politische Geographie Palästina's.

Dr. Wohlgemuth:

- (W.-S.) Talm. stat.: 3 סוגיות aus גיטין זמן בניטין: לשמה u. שידות מצוות (5 St.)
Talm. curs.: בבא מציעא f. 9b—18a; 44a—51b; 94a—103a (5 St.)
Ritual-Codices: ה' טריפות c. 40—60 (5 St.)
Homiletik: Theorie der Homiletik (1 St.)
Religionsphilosophie: Lectüre des More Nebuchim von Th.
II c. 5 bis Ende des III. Th's. (2 St.)
(S.-S.) Talmud stat.: 5 סוגיות aus Abschn. III, IV und VI. (5 St.)
Talm. curs.: בבא בתרא fol. 28a—45a (5 St.)
Ritual-Codices: ה' טריפות c. 29—39 (4 St.)
Homiletik: Lectüre ausgewählter Abschnitte aus Bereschit
rabba und Anleitung zu ihrer homiletischen Verwerthung
(1 St.)

Homiletische Vorträge

der Hörer haben allwöchentlich unter Leitung der Docenten stattgefunden.

Im Studienjahre 1902/3 (5663) wurde das Seminar von folgenden Hörern besucht:

- Stud. phil. Alouker, Jankel David, Homel (Russland)
Stud. phil. Aschkenasy, Hersch, Berlin
Stud. phil. Auerbach, Moses, Halberstadt
Stud. phil. Blau, Armin, Verbó (Ungarn)
Stud. phil. Blum, Samuel, Halberstadt
Stud. phil. Brader, David, Ichenhausen (Bayern)
Stud. phil. Cahn, Alfred, Baisingen (Württemberg)
Stud. phil. Cohn, Gustav, Berlin
Dr. Daiches, Sally, Wladislawow (Russland)
Dr. Daiches, Samuel, Wladislawow (Russland)
Stud. phil. Dreyfuss, Heinrich, Uffheim (Elsass)
Stud. phil. Dreyfuss, Lucien, Westhausen (Elsass)
Dr. Frankfurter, Moritz, Holleschau (Mähren)
Dr. Frankfurter, Salomon, Holleschau (Mähren)
Dr. Galliner, Siegfried, Deutsch-Eylau
*Stud. phil. Gradenwitz, Hirsch, Rawitsch
Dr. Hanover, Sigmund, Wandsbek

* Mit Rabbinate Dipl. entlassen.

- Stud. phil. Joseph, Martin, Berlin
**Stud. phil. Josnagrodski, Leo, Priloki (Russland)
Dr. Kramer, Jakob, Wien
Stud. phil. Lange, Markus, Halberstadt
*Dr. Lauterbach, Zallel, Drohobycz (Galizien)
Stud. phil. Leszynsky, Rudolf, Berlin
Stud. phil. Levy, Arthur, Hochfelden (Elsass)
*Stud. phil. Levy, Emil, Hagenau (Elsass)
Stud. phil. Levy, Immanuel, Berlin
Dr. Levy, Wilhelm, Berlin
Stud. phil. Mainzer, Moritz, Frankfurt a. M.
Stud. phil. Marmorstein, Arthur, Szenitz (Ungarn)
Dr. Marx, Alexander, Königsberg i. Pr.
Stud. phil. May, Benjamin, Westhofen (Elsass)
Stud. phil. Nagelberg, Samuel, Rohatyn (Galizien)
Stud. phil. Nathansohn, Aron, Plojesti (Rumänien)
Stud. phil. Neuhaus, Leopold, Rothenburg a. F.
Stud. phil. Nischkowsky, Julius, Wongrowitz
Dr. Pick, Heimann, Ostrowo
**Stud. phil. Rieger, Richard, Szered (Ungaru)
Stud. phil. Rösel, Isert, Rawitsch
Dr. Rosenwassar, Emil, Neu-Sandez (Galizien)
**Dr. Salomon, Felix, Breslau
Stud. phil. Sängler, Jakob, Mergentheim (Württemberg)
**Stud. phil. Schmelkes, Samuel Hirsch, Kolomea (Galiz.)
*Stud. phil. Schwarz, Emil, Strassburg (Elsass)
Dr. Stein, Isaak, Harburg bei Augsburg
Stud. phil. Sternberg, Leo, Rawitsch
Stud. phil. Weil, Arthur, Hatten (Elsass)
Dr. Weil, Edmund, Erstein, (Elsass)
Stud. phil. Wiesel, Heinrich, Tereselpatak (Ungarn)
Stud. phil. Winter, David, Köln a. Rh.

Ausserdem wurden noch einige Hospitanten zu einzelnen Vorlesungen zugelassen.

Durch das ehrende Vertrauen von Gemeinden und Corporationen sind von den Hörern unseres Seminars zu Rabbinern, resp. zum Predigt- und Lehramte berufen worden:

** Vor Beendigung der Studien ausgeschieden.

Dr. Tobias Lewenstein, bisher Rabbiner im Haag (Holland),
zum Rabbiner in Kopenhagen.

Dr. Wilhelm Levy zum Prediger und Religionslehrer in
Neustettin.

Emil Schwarz zum Rabbiner in Lauterburg (Elsass).

Dr. David, früher Rabb. in Düsseldorf, zum Rabb. in Wien.

Dr. Löwenthal, früher Rabbiner in Tarnowitz, zum Rabbiner
der neuen Dammthor-Synagoge in Hamburg.

Moses Hoffmann zum Rabbiner in Randegg (Baden).

Dr. Emmrich, früher zweiter Rabbiner in Beuthen, zum
Rabbiner in Tarnowitz.

Dr. Alexander Marx und Dr. J. Friedländer als Docenten am
Jewish theological Seminary of America.

Dr. S. Mannes, früher Rabbinate-Substitut in Schwabach
(Bayern), zum Districtsrabbiner und Director der Präparanden-
schule daselbst.

Mehrere Vereine und Private haben durch gütige Gewährung
von Stipendien für unsere Schüler deren Studien gefördert, wofür
wir unsern herzlichsten Dank aussprechen.

Im vorliegenden Berichtsjahre haben von uns nach Absol-
virung ihrer Examina die *הרבות הוראה* und Rabbinate-Diplome erhalten
die Herren: Emil Schwarz aus Strassburg (Elsass), Hirsch Graden-
witz aus Rawitsch, Emil Levy aus Hagenau (Elsass), Dr. Jakob
Zallel Lauterbach aus Monasterzyska (Galizien).

Der Geburtstag Seiner Majestät des Kaisers am 27. Januar
1903 wurde durch einen Gottesdienst in der Seminar-Synagoge
gefeiert.

In den Monaten Dezember 1902 und Januar 1903 hatte das
Docenten-Collegium die Freude, zwei der ältesten Schüler des
Rabbiner-Seminars, Herrn Provinzialrabbiner Dr. Cahn in Fulda
und Herrn Landrabbiner Dr. Löb in Emden zu ihrem 25-jährigen
Rabbiner-Jubiläum zu beglückwünschen.

Am 17. Februar (20 Schebat) 1903 vollendete Herr Ober-
rabbiner M. Hirsch in Hamburg sein 70. Lebensjahr. Das Docenten-
Collegium benutzte diese Gelegenheit, ihm in einer Adresse die
innigsten Glückwünsche sowie den tiefgefühlten Dank für seine hin-
gebungsvolle Wirksamkeit als Curator des Rabbiner-Seminars dar-
zubringen, wobei besonders anerkennend hervorgehoben wurde, dass

der ehrwürdige Jubilar sich alljährlich einer beschwerlichen Reise unterzieht, um den Prüfungen im Seminar zu assistiren. — Dem Herrn Curator Director S. J. Leszynsky, der am 24. April sein 25 jähriges Berufs-Jubiläum feierte, wurde von den Docenten gleichfalls durch eine Adresse die herzlichsten Glückwünsche und Dankesbezeugungen für dessen Thätigkeit zum Wohle des Seminars zum Ausdruck gebracht.

Am 29. April übersandte das Docenten-Collegium an Herrn Dr. Friedländer, Director des Jewish College in London, ein Glückwunsch-Telegramm zur Vollendung des 70. Lebensjahres.

Am 4. Tammus, dem Jahrzeitstage des unvergesslichen Begründers unserer Anstalt, des Rectors Rabbiner Dr. J. Hildesheimer ז"ל, fand eine Gedächtnisfeier in der Seminar-Synagoge statt, mit der die Entlassung der beiden ord. Hörer der Anstalt, der Herren Hirsch Gradenwitz und Emil Levy verbunden wurde. Nach Recitirung des Psalms 16 durch den Rector hielt Herr Hirsch Gradenwitz einen halachischen Vortrag über eine ihm aufgebene אגדה-שאלה. Darauf überreichte der Rector nach einer Ansprache den zu Entlassenden die תרומת הוראה und Rabbinatsdiplome. Herr Emil Levy richtete dann in seinem und seines Collegen Namen warm empfundene Abschiedsworte an seine Lehrer und Studiengenossen, worauf mit der Recitation von Ps. 111 die Feier beschlossen wurde.

Am 12. und 13. September 1903 wurde zu Frankfurt a. M. das 25 jährige Jubiläum unseres Freundes, des Herrn Rabbiners Dr. M. Horowitz, feierlich begangen. Das Docenten-Collegium hat sich an dieser Feier durch eine Glückwunsch-Adresse betheiligt, die von Herrn Dr. H. Hildesheimer überreicht wurde.

Leider hat die Anstalt den frühen Heimgang eines seiner treuesten Schüler zu betrauern. Im Monate August 1903 ist Dr. Hirsch Goitein, Rabbiner in Kopenhagen, seiner Familie, seiner Gemeinde, seinen Freunden und seiner edlen gottgefälligen Wirksamkeit in der Blüthe seiner Jahre durch den Tod entrissen worden. Das Seminar sah in ihm einen eifrigen gesinnungstüchtigen Sendboten seiner Lehren dahinscheiden, dem dasselbe allezeit eine liebevolle Erinnerung bewahren wird. תנצ"ה!

Um mit einem freudigen Ereignisse unseren Jahresbericht zu beschliessen, sei zuletzt der schönen herzerhebenden Feier des 70. Geburtstages unseres verehrten Collegen Dr. A. Berliner gedacht. Von der unabsehbaren Fülle der bei dieser Gelegenheit dem Jubilar

zu Theil gewordenen Ehrungen und dargebrachten Liebes- und Freundschaftsbeweise kann hier nur Einiges verzeichnet werden. Zuvörderst sei erwähnt, dass von Seiten des Cultusministers Herrn Dr. Berliner an seinem 70. Geburtstage, den 1. Mai, als Zeichen der Anerkennung seiner Verdienste um die Wissenschaft der Titel Professor verliehen worden ist. Von den Herren Dr. A. Freimann und Dr. M. Hildesheimer wurde eine Festschrift unter dem hebräischen Titel **מכתב זכרון** herausgegeben, welche 44 wissenschaftliche Arbeiten in hebräischer, deutscher, englischer und italienischer Sprache enthält, die von Freunden und Schülern dem Jubilar zu seinem Ehrentage gewidmet wurden. Von Seiten des Seminars wurde eine Feier am **ה' בטבת** (15. Mai) veranstaltet, bei der nach Recitirung des Ps. 90 in einer Ansprache des Unterzeichneten die Verdienste Berliners um die jüdische Geschichte und um die jüdische Litteratur, sowie besonders dessen segensreiche dreissigjährige Wirksamkeit in unserem Rabbiner-Seminar zur Darstellung gelangten. Sodann wurden in einer Rede des Hörers Dr. S. Galliner die dankbaren Gefühle der Schüler der Anstalt für den gefeierten Lehrer in tiefempfundenen Worten zum Ausdruck gebracht. Darauf erfolgte die Recitation des Ps. 71, der Vortrag eines hebräischen Segensspruchs (**ברוך שם כבוד**) und zum Schlusse der Gesang von Ps. 92, 13—16. — Am darauffolgenden Abend vereinigte ein vom seminaristischen Verein Dibbuk Chawerim veranstalteter Fest-Commers eine überaus grosse Zahl von Collegen, Schülern, Freunden und Verehrern mit dem Jubilar, wobei in vielen trefflichen Reden und einem sinnreichen Festspiele die Verdienste Prof. Dr. Berliners um die Wissenschaft des Judenthums gefeiert wurden. — Möge es unserem Collegen noch recht viele viele Jahre vergönnt sein, in frischer, schaffenskräftiger Rüstigkeit für die Wissenschaft und für unsere Anstalt segensreich zu wirken!

BERLIN, im Januar 1904.

Dr. D. Hoffmann,

Rector.

Rechenschafts-Bericht.

Einnahmen.

(Geordnet nach § 4 des Statuts.)

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>l.</i>	<i>M.</i>	<i>l.</i>
A. Ordentliche Mitglieder.				
Marcus Adler, London L. 5 =	101			
Julius Adler, München	100			
M. Ambrunn, München			30	
D. H. Apelt u. Söhne, Halle a. S.			30	
Apolant, Beuthen			30	
A. Aron, Königsberg i. Pr.			30	
Bendix Auerbach, Cöln			30	
Leffmann Auerbach, Cöln			30	
Selig Auerbach Söhne, Berlin			30	
Awrach, Warschau			30	
Sam. Baer's Söhne, Halberstadt			30	
P. Barnet, London L. 3			60	60
Wwe. Auguste Bauer, München			30	
Ed. Bauer, Manheim	100			
Felix Benjamin, Beuthen			50	
S. Bergmann, Fürth			50	
Ign. Bernstein, Warschau Rubel 25 =			53	75
Oscar Berlin, Berlin			30	
Schaje Berlin, Riga	100			
Commerzienrath Bernheimer, München			50	
Samuel Bielefeld, Cöln			45	
Sam. Bloch, Nürnberg	50			
Alb. Block, Markkirch i. E.			100	
Jos. Birn, London L. 1, 10.	31			
Lipmann Bloch, Breslau			100	
Geb. Sanitätsrath Dr. J. Blumenthal, Berlin			30	
Uebertrag	482		869	35

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>
Uebertrag	482	—	869	35
Aron Böhm, Graudenz			30	
J. M. Böhm, Brieg			36	
Braunschweig & Comp., Basel	40			
S. Bregmann, Warschau Rubel 30 ==			64	50
M. Bühler, München	30			
Dir. Alfred Calmon, Hamburg			50	
Eduard Cohen, Frankfurt a. M.			100	
Wwe. E. Cohn, Berlin			30	
Gustav Cohn, Hamburg			30	
Rabb. Dr. J. Cohn, Rawitsch			30	
M. Cohn, Rawitsch			50	
J. Dorn Söhne, Berlin			30	
B. Dreyfuss-Brettauer, Basel pro 1902/03			80	
J. Dreyfuss-Brodsky, Basel pro 1902/03			100	
S. Dreyfuss-Neumann, Basel pro 1902/03			80	
J. Dreyfuss-Straus, Basel pro 1902/03			80	
Isidor Dülken, Cöln a. Rh.			30	
Gebr. Durlacher, Hamburg			50	
M. K. Elias u. Sohn, Cassel			75	
Leo Ellinger, Frankfurt a. M.			60	
Leonhard Emanuel, Cöln			30	
O. Endelmann, Warschau Rubel 25 ==			53	75
M. Eisenmansohn, Frankfurt a. M.			30	
Jacob Ettinger, Umann			100	
Emanuel Ettinghausen, Frankfurt a. M.			30	
Ettlinger u. Wormser, Carlsruhe i. B.			100	
Philipp Falk, Breslau			30	
W. Falk, Breslau			30	
Gebr. Felsenstein, Fürth i. B.			50	
Amson Feuchtwanger 57, Fürth i. B.			30	
Max Feuchtwanger, Carlsruhe i. B.			30	
Sal. Forchheimer, Nürnberg			60	
Leopold Fischer, Linden bei Hannover			30	
Max Fischer, Hannover			30	
S. Fränk, Trier			30	
Henry Franclin, London	20		20	
E. Franclin, London L. 10 ==	202			
Siegmund Fränkel, München			40	
Wilhelm Fränkel, München			30	
Jul. Freundlich, München			50	
Ph. Friedländer, Berlin			60	
A. Freundlich, Nürnberg	30			
S. Friedländer, Halle a. S.			30	
Max Fuchs, Breslau			30	
Uebertrag	804	—	2798	60

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>ſ</i>	<i>M.</i>	<i>ſ</i>
Uebertrag	804	—	2798	60
Josef Fulda, Mainz			50	
Herm. Fürther, München			30	
D. Gestettner, London L. 2.10 =			51	40
Jacob Goldberg, Cassel			30	
Heim. Glaser, Zabrze			30	
Leeser Goldhaber, Danzig			30	
D. Goldschmidt, Frankfurt a. M.			30	
J. u. S. Goldschmidt, Frankfurt a. M.			50	
Albert Goldstein, Königshütte			30	
David Goldstein, Beuthen O.-S.			50	
Max Goldstein, Kattowitz			30	
Siegmund Goldstein, Beuthen			50	
H. Greifenhagen, Berlin			30	
Gebr. Grumach, Berlin			30	
J. Grünfeld, Kattowitz			30	
S. Grünfeld, Beuthen			20	
Moritz Guggenheimer, Basel Fre. 50, —	40			
S. Goldmann, Nürnberg			30	
Herm. Gumpertz, Hamburg			30	
Leopold Gutmann, Beuthen			30	
S. Gutmann, München	200			
Simon Gutmann, Beuthen			30	
L. H., Frankfurt a. M.			100	
Carl Haas, München	100			
Isaak Haase, Breslau			30	
Max Hackenbroch, Frankfurt a. M.			30	
Wilhelm Hackenbroch, Frankfurt a. M.			60	
Hallenstein & Bing, Markirch i. E.			30	
E. Hamberg, i. F. L. Behrens & Comp., Hamburg			30	
Leo Hamburger, Frankfurt a. M.			30	
S. Harburger, Berlin			30	
M. Harmelin, Leipzig			30	
J. M. Harrtig & Co., Hamburg			30	
F. Haurwitz, Königsberg			30	
Frau Dr. H. Heinemann, Frankfurt a. M.			30	
Marcus Heinemann, Lüneburg			30	
Albert Helfft, Berlin			30	
Sim. Hermann, München			30	
Moritz & Jos. Hess, Cassel			30	
Emil Heyman, Berlin			30	
Herm. Heymann, Altona			30	
Maximilian Heymann, Berlin			30	
Aron Hirsch & Sohn, Halberstadt			300	
Uebertrag	1144	—	4450	—

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>℔</i>	<i>M.</i>	<i>℔</i>
Uebertrag	1144	—	4450	—
Emil Hirsch, Mannheim	100			
Gustav Hirsch, Berlin			30	
Herm. Hirsch, Hamburg			30	
Leopold Hirsch, London, L. 5	101			
Oberabbiner M. Hirsch, Hamburg			30	
Meier Hirsch, London, L. 5			102	
Martin Hirschmann ⁵⁷ , Frankfurt a. M.			30	
Siegm. Hochstetter, München	100			
Rabbiner Dr. M. Horowitz, Frankfurt a. M.			30	
Marcus Jacoby, Mannheim	50			
Alphons Jacobson, Leipzig			50	
John Jaffé, Nizza			50	
Jonas Iggersheimer Wwe., Frankfurt a. M.,			30	
Julius Joelsohn, Berlin			30	
Israelitische Cultusgemeinde, Augsburg			100	
Jüdische Gemeinde Wreschen			50	
Julius Kalmus, Berlin			30	
A. Katzenstein, Bodenwerder			30	
Katzenstein & Benjamin, Frankfurt a. M.			30	
Leopold H. Kaufmann, Frankfurt a. M.			30	
Berth. Kitzinger, London, L. 10	202			
Gebr. Klau, Frankfurt a. M.			30	
C. Knoller, Berlin			50	
M. Knoller, Berlin			50	
Jacob Kramer, Fürth			150	
Sara Kulp, Frankfurt a. M.			30	
Herm. Landau, London L. 10	202			
Rafael Landauer, München			50	
Charles Lang, Markkirch i. E.			80	
Jos. Lang, Markkirch i. E.			30	
Louis Lang, Markkirch i. E.			80	
Herm. Lange, London L. 2, 10	50	50		
Lazarus Broth, London L. 5 =			102	
Professor Dr. Leeser, Heidelberg			60	
Zach. Lehrburger, Copenhagen			30	
Carl Leipziger, Breslau			30	
S. J. Leszynsky, Berlin			30	
Dr. B. Levy, Hamburg			60	
N. Levy, Altona			30	
Jos. u. Sal. Levy, London p. 1902/03 L. 4, 4			86	
A. J. Lewin, Königsberg			30	
Josef Liepmann, Breslau			30	
G. Löwenberg, Berlin			75	
Leopold Mainz, Berlin			30	
Uebertrag	1949	50	6255	—

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	M.	l	M.	l
Uebertrag	1949	50	6255	—
Liebmann Mainz, Frankfurt a. M.			30	
Sally M. Mainz, Hamburg			30	
Samuel Mainzer, Mannheim			30	
Gebr. Mannheimer, Beuthen			40	
M. Mark, Breslau			30	
Georg Marx, Königsberg			100	
G. Marx, Königsberg, anlässlich der Ver- mählung des Herrn S. Wolf, Antwerpen	100			
Herm. Marx, Königsberg			30	
Gebr. Marx, Paris Fr. 40 =			32	
H. Marzinsky, Berlin			30	
Mauer & Plaut, Cassel			100	
Eduard Mayer, Mannheim	50			
Rudolf Mayer, i. F. Mayer & Müller, Berlin			40	
Emil Meyer, Hannover			200	
Joel Meyer, Berlin			45	
Julius Meyer, Berlin			30	
Leop. Meyer-Wyler, Zürich	40			
Zacharias Meyer, Frankfurt a. M.			30	
Wwe. Meyersohn, Berlin			30	
F. D. Mocatta, London L. 5 u. 50 L. =	1007	25	102	
A. J. Moeller, Altona			30	
Seligm. Mosbacher, Frankfurt a. M.			30	
N. N. Frankfurt a. M.			100	
N. N. München.	30			
N. N., Paris Fres. 300 =			244	50
Adolf Netter, Strassburg i. E.			40	
Isidor Neuburger, München			50	
Siegm. Neuhoefen, München.	100			
Leop. Neumeyer, München	40			
Wwe. S. Nothmann, Beuthen			30	
N. Nowinsky, Warschau Rubel 15			32	25
Baruch, Nussbaum, Frankfurt a. M.			30	
Jul. Oberzenner, Frankfurt a. M.			40	
Consul. J. Ollendorf, Breslau			30	
Justin u. Alb. Ottenstein, Nürnberg			30	
H. N. Oettinger, Hamburg			30	
Wwe. J. Pakscher, Berlin			30	
Frau R. Pappenheim, Frankfurt a. M.			30	
Geh. Hofr. Al. v. Pflaum, Stuttgart			30	
Director L. Pickard, Berlin			50	
Dr. H. C. Plaut, Hamburg			100	
Ploni ben Ploni, Paris			30	
Jacob L. Posen Wwe., Frankfurt a. M.			30	
Uebertrag	3316	75	8200	75

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>
Uebertrag	3316	75	8200	75
Lazarus Posen Wwe., Perlin			30	
Dr. J. Preuss, Berlin			30	
Moritz Rau, Fürth			30	
Jacob Reis, Hamburg			30	
Frau G. Ritter, München			100	
J. Rosenbaum, Frankfurt a. M.	50			
Isidor Rosenblüth, Berlin			30	
David Rosenblatt, Regensburg			50	
Rosendahl & Comp., Hamburg			30	
N. Rosenfeld, Warschau			40	
Moritz Rosenthal, Beuthen			30	
Georg Rosenzweig, Cassel			40	
H. Rothenstein, Berlin			30	
Baron Ed. von Rothschild, Paris Fres. 2000			1642	05
Frau Baronin E. von Rothschild, Paris . . .			2400	
Gebr. Ruben, Berlin			30	
David Ruben, Hamburg			30	
Gebr. Rubensohn, Cöln			30	
Frau Exc. C. von Sack, Heidelberg	100			
W. Sauerbach, Paris 100 Fres. =			80	
Ludw. Schiff, Frankfurt a. M.	100			
Jos. Schühlein, München			30	
Otto Schiff, London L. 5 =	101			
D. M. Schereschewsky, Warschau Rubel 25			53	75
M. Schüttenberg, Beuthen			30	
J. A. Schwarzschild Söhne, Frankfurt a. M.			30	
E. u. I. Schweisheimer, München			50	
Henry Seligmann, Frankfurt a. M.			50	
Bankdir. Selz, München	50			
Jacob Sichel, Frankfurt a. M.			150	
Siegfried Silberstein, Kattowitz			30	
Alb. Simon, Cöln			75	
Beer Sondheimer & Co., Frankfurt a. M. . .			50	
H. Stein, Berlin			30	
L. Stein, Basel			30	
Professor Dr. L. Stein, Bern			40	
Steindecker Frères, Paris 100 Fres. = . . .			80	
Josef Stern, Cöln			30	
Jonas Sternberg, Königshütte			30	
A. J. Strauss, Paris Fr. 40 =			32	
B. Strauss, Berlin			30	
Herm. Strauss, London L. 5 =	101			
Josef Strauss, Berlin			30	
M. A. Strauss, Carlsruhe i. B.			30	
Uebertrag	3818	75	13793	55

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>℔</i>	<i>M.</i>	<i>℔</i>
Uebertrag	3818	75	13793	55
Mor. Strauss, Stuttgart	40			
Samuel Strauss [℔] , Carlsruhe i. B.			50	
David Struck, Berlin			30	
Dr. C. Sulzbach, Frankfurt a. M.			100	
Leon Tedesco, Paris Fr. 50 =			40	
Giacomo Tedesco, Paris Fr. 50 =			40	
Gebr. Tietz, Berlin			75	
Herm. Tietz, München			50	
Julius Tietz, Nürnberg			50	
Leonhard Tietz, Cöln a. Rh.			60	
Frau Marcus Tietz, Bamberg			50	
Siegm. Uhlfelder jr., Regensburg			30	
Carl Uhlmann, Fürth	50			
S. Wallach & Co., Mülhausen i. E.			30	
Carl Wallach, München	100			
Josef Warburg, Nordhausen			50	
L. J. Warburg, Nordhausen			50	
Moritz Warburg, Hamburg			100	
Oscar Wassermann, Berlin			50	
L. J. Weichselbaum, Berlin			50	
Weil Söhne, Strassburg			50	
S. Weile, Berlin			30	
Frau J. Weinberg, Nottingham L. 15 =			305	20
Wwe. Z. Weinberg, Berlin			30	
Hugo Weinberger, London L. 5 =	101			
Wwe. Weinschenk, Nürnberg			30	
Ferd. Wendriner, Nürnberg	30			
Stadtrath Salomon Wiener, Kattowitz			30	
Geh. Commerzienrath Kgl. Sächs. Gen.- Consul Max von Wilmersdörfer [℔] , München			30	
Veit Wohlfahrt, Frankfurt a. M.			30	
Albert Wolf, Hamburg			30	
Moritz Wolf, Hamburg			30	
D. Wolfsohn, Cöln			30	
S. Wronker & Comp. Frankfurt a. M.			40	
A. Zamory, Berlin			30	
Gebr. Zimmern & Co., Mannheim			30	
 B. Ausserordentliche Mitglieder				
Isidor Abraham, Berlin			10	
A. G. Abramsohn, Königsberg i. Pr.			5	
Uebertrag	4139	75	15438	75

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>℥</i>	<i>M.</i>	<i>℥</i>
Uebertrag	4139	75	15438	75
S. Adler jun., Zabrze			10	
Dr. Adler, Lübeck			7	50
J. Adler, München			6	
Frau Adler, Cassel			20	
Jos. Aischberg, Nürnberg			20	
Leopold Alexander, Memel			10	
Jos. Altmann, Kattowitz			15	
Isaac Altmann, Mosbach			5	
L. Altmann, Kattowitz			20	
Max Angress, Beuthen			10	
L. A. Ascher & Sohn, Nördlingen			12	
Abr. Auerbach, Cöln,			7	50
Aron Auerbach, Hamburg			15	
Rabb. Dr. Auerbach, Halberstadt			10	
J. Bachrach, Warschau Rubel 10 =			21	50
M. Baier, Breslau			15	
Jos. Baenger, Kattowitz			10	
J. Baer, Berlin			7	50
Bär & Wetterhahn, Giessen			5	
Professor Dr. J. Barth, Berlin			10	
Herm. Barth, Zürich			20	
Victor Barth, Zürich			20	
Ludw. Basch, München			15	
Moritz Bass, Frankfurt a. M.			10	
David Bauer, Frankfurt a. M.			20	
L. Bauer, Frankfurt a. M.			10	
Lipmann Bauer Erben, Mannheim			20	
Moritz Bauer, Frankfurt a. M.			15	
Louis Becker, Berlin			20	
Rechtsanw. Eug. Beer, München			10	
W. Beermann, München			10	
M. Bender, Frankfurt a. M.			10	
Nathan Bendheim, Altona			20	
Gebr. Benditt, Fürth			25	
Bernh. Benjamin Wwe., Frankfurt a. M.			10	
J. Benjamin, Cöln a. Rh.			7	50
Louis Benzian, Hamburg			20	
Wwe. Berlin i. F. Kann, Nürnberg.			10	
Jacob Berliner, Hannover			20	
Jos. Berliner, Hannover			20	
Julius & Guido Bier, Frankfurt a. M.			15	
Herm. Binswanger, Regensburg			10	
B. Birkenruth, Fulda			10	
Gebr. Birnbaum, Frankfurt a. M.			10	
Uebertrag	4139	75	16033	25

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	ℳ	₰	ℳ	₰
Uebertrag	4139	75	16033	25
C. Blach, Mannheim			10	
Anton Bloch, Regensburg			10	
L. Bloch, Zürich 20 Frcs. =			16	
Rabb. Dr. Bloch, Dambach i. E.			19	
M. Bloch, Beuthen			3	
Max Blum, Zürich Frc. 20 =			16	
Gebr. Blumenthal, Remmertehausen			20	
Jacob Blumenfeld, Leipzig			10	
Blumenthal, Halle a. S.			5	
H. Blumenthal, Cassel			15	
Louis Bock, Kattowitz			5	
Commerzienr. Bodenheim, Cassel			25	
Carl Bodenheimer, Darmstadt			15	
Herz Bodenheim, Mannheim			20	
S. Bodenheimer, Darmstadt			10	
S. Bodenheimer, Basel pro 1902 u. 1903			20	
Julius Bodenstein, Berlin			15	
Gebr. Böhm, Beuthen			20	
Rabbiner Dr. J. Bondi, Mainz			10	
N. Bonne, Nürnberg			10	
Wilh. Borinsky, Zabrze O.-S.			20	
Josef Bottenwieser, Frankfurt a. M.			10	
Brandeis, Zürich			20	
M. Braunschweiger, Altona			20	
Julius Brilles, Treptow a. R.			6	
Sally Brilles, Berlin			20	
Oscar Brüll, Regensburg			15	
Jacob Büchenbacher, Fürth			10	
Consul Budge, Frankfurt a. M.			10	
B. Buff, München			10	
Louis Burchard, Halberstadt			10	
Dr. med. Burchard, Hamburg			10	
Siegm. Burger, Nürnberg			20	
Kgl Commerzienr. G. Buxbaum, Bamberg			10	
Anselm Cahn, Hatten i. E.			10	
Herz Cahn, Mainz			20	
Rabbiner Dr. M. Cahn, Fulda			20	
M. Cahn, Frankfurt a. M.			15	
Cahn, i. F. Hermann Tietz, Strassburg i. E.			20	
Moise Cahn, Strassburg i. E.			10	
E. Callmann, Hamburg			15	
H. Carlebach, Frankfurt a. M.			10	
Moritz Carlebach, Frankfurt a. M.			10	
Buchhldr. Carlebach, Heidelberg			10	
Uebertrag	4139	75	16629	25

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	M	₰	M	₰
Uebertrag	4139	75	16629	25
Rabbiner Dr. Carlebach, Lübeck			7	50
L. Centaver, Königshütte O.-S.			6	
J. Chaim & Olitzky, Berlin			10	
A. B. Citron, Berlin			10	
Herrn. van Cleef, Cöln a. Rh.			15	
Isaac van Cleef, Cöln a. Rh.			10	
Frau M. van Cleef, Emden			5	
Dr. M. Cohen, Hamburg			20	
Rabbiner Dr. A. Cohn, Ichenhausen i. B.			20	
Rabb. Dr. A. Cohn, Basel pro 1902 u. 1903			30	
Wwe. A. Cohn, Frankfurt a. M.			20	
Benno Cohn, Tarnowitz			10	
J. N. Cohn, Königsberg			5	
J. M. Cohn, Nürnberg			5	
Max Cohn, Königsberg			15	
Hermann Cramer, Frankfurt a. M.			20	
L. Dannhauser, München			20	
Rabb. Dr. David, Wien			10	
Carl Em. Dessauer, Bamberg			15	
Dingfelder, Nürnberg			10	
Frau Commerzienr. Siegm. Dessauer, Bamberg			15	
M. Dresdner, Beuthen			15	
Dr. med. Dreyfuss, Strassburg			25	
Isaac Dreyfuss, Frankfurt a. M.			20	
S. Dreyfuss-Bernheim, Basel p. 1902 u. 1903	20		40	
S. Dreyfuss Sohn, Zürich Fr 10			8	
S. Dukas, Basel Fres. 5 =			4	
Wwe. Josef Dülken, Cöln a. Rh.			10	
A. Dzialoszynsky, Berlin			20	
Simon Eger, Königsberg i. Pr.			10	
Rabb. Dr. Ehrenfeld, Prag Fl. 15 =			25	60
Dr. Heinrich Ehrentreu, München			10	
Elias Ehrlich, Kattowitz			6	
Herrn. Eichelberg, Marburg			10	
Wwe. Eichbaum, Bamberg			10	
Ww. W. Einstein, Nürnberg			10	
Frau Helene Eisenheimer, Schweinfurt			5	
Alb. Ellern, Nürnberg			6	
Jacob Emanuel, Frankfurt M			20	
Isr. Emmrich, Rhina			6	
Rabbiner Dr. Emmrich, Tarnowitz			10	
Leopold Engelbert, Cassel			10	
Leop. Eppstein, Zürich Frs 20 =			16	
Rechtsanwalt Epstein, Kattowitz O.-S.			15	
Uebertrag	4159	75	17219	35

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>ℳ</i>	<i>M.</i>	<i>ℳ</i>
Uebertrag	4159	75	17219	35
Max Ettisch i. F. M. Pach, Berlin			20	
Aron Ettlinger, Mannheim			10	
Jos. Ettinger, Zürich			5	
Jul. Ettlinger, Mannheim			10	
Raph. Ettlinger, Frankfurt a. M.			18	
S. Federlein, Hannover			15	
Rabb. Dr. Feilchenfeld, Posen pro 1902/03.			30	
Josef Feistmann, Fürth			15	
Bernh. Feith, Mannheim			20	
Max Feldstein, Cassel			20	
Is. Felsenstein, Leipzig			25	
Felsenstein & Mainzer, Nürnberg			10	
Wolf Felsenstein, Königsberg			10	
Dr. August Feuchtwanger, München			12	
E. Feuchtwanger, München			20	
Louis Feuchtwanger, München			20	
Siegmond Feuchtwanger, München			20	
Advokat Moise Finzi, Florenz			10	
Herrmann Fischer, Kattowitz			20	
M. Fischer, Zabrze O.-S.			10	
L. Fleischhaker, München			10	
Jacob Fromm, München			10	
David Fromm, München			20	
Frank & Wolfsohn, Paris Fres. 20			16	
E. Fränkel, Königshütte O.-S.			6	
Commerzienr. Fränkel, Fürth			25	
Gustav Fränkel, München.			20	
Maurermeister J. Fränkel, Berlin			15	
Frau Fränkel, Copenhagen Kr. 20 =			22	
Dr. med. L. Fränkel, Copenhagen 15 Kr.			17	
Rechtsanw. Dr. E. Fränkel, München			15	
Heinrich Fränkel, München			20	
Ferdinand Freudenstein, Frankfurt a. M.			5	
H. Freudenthal, Breslau			10	
Frau Freuer, Königshütte			20	
David Freund, Breslau			5	
Rechtsanw. Dr. Friedberg, Karlsruhe			20	
Nathan Friedeberg, Breslau			20	
Arnold Friedenstein, Beuthen			20	
Josua Friedländer, Posen pro 1902/03			12	
Isidor Friedländer, Breslau			20	
Simon Friedländer, Breslau			20	
S. Friedländer, Kattowitz			5	
S. Fröhlich, Cassel			15	
Uebertrag	4159	75	17907	35

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>S.</i>	<i>M.</i>	<i>S.</i>
Uebertrag	4159	75	17907	35
Apothekar Fröhlich, München			10	
Siegmund Frumkin, Warschau Rubel 10 =			21	50
Lissmann Fürth, Frankfurt a. M.			20	
Theodor Fürth, Frankfurt a. M.			20	
David Gallinger, Nürnberg			10	
Alfred Geiger, Frankfurt a. M.			10	
Herm. Gerngros, Mannheim			15	
Commerzienr. W. Gerngros, Nürnberg			10	
Gerngros & Frauenfeld, Nürnberg	20			
Wwe. Gift, Nürnberg			10	
J. Ginsberg, Berlin			25	
S. Glass jr., Beuthen			5	
Amtsgerichtsath Glogauer, Tarnowitz			10	
M. Goldberg, Karlsruhe			20	
Goldenberg & Marcus, Giessen			10	
Jacob Goldberger, Nürnberg			10	
A. Goldschmidt, Berlin			10	
Jacob Goldschmidt Hamburg			20	
Jos. M. Goldschmidt, Copenhagen			5	
Levy Goldschmidt, Frankfurt a. M.			10	
Wwe. L. B. Goldschmidt, Frankfurt a. M.			15	
Seligm. Goldschmidt, Hamburg			20	
Wwe. Wolf Goldschmidt, Dornach i. E.			5	
Eugen Goldstein, Kattowitz			20	
Paul Goldstein, Königshütte			25	
Grossier S. Goldstein & Sohn, Copenhagen			25	
Director Gombrich, Nürnberg			5	
J. Gradnauer, Berlin			20	
Graf, Wien			20	
Simon Greutzer, Gr.-Strehlitz			20	
Landrabbiner Dr. Gronemann, Hannover			10	
Jondof Griesmann, Nürnberg			5	
L. Grünfeld, Beuthen			20	
Ign. Grünhut, Regensburg			25	
S. Grünhut & Söhne, Regensburg			5	
S. Grünpeter, Oberheiduck			5	
Ing. H. Grünwald, Beuthen			15	
H. Grünwald, Zabrze			10	
Gebr. Grawe, Lodz			10	
Herm. Guggenheim, Bassel	20			
Sally Guggenheim, Berlin			20	
Rabb. M. Guggenheim, Quatzenheim i. E.			10	
Heinrich Guggenheimer, München			12	
Sylvain Guggenheim, Frankfurt a. M.			20	
Uebertrag	4199	75	18500	85

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>S.</i>	<i>M.</i>	<i>S.</i>
Uebertrag	4199	75	18500	85
Rechtsanw. Dr. Guthauer, Zabrze			20	
C. Gutmann, Regensburg			5	
Löbel Guttmann, Beuthen			10	
A. Guttmann, Zürich			10	
Herm. Guttmann, Stuttgart			25	
Eug. Haas, Zürich Fr. 20 ==			16	
Hartwig Haarburger, Hamburg			5	
Herm. Hahn, München			10	
Bankdir. Haas, Nürnberg	10			
Kreisv. Jacob Hahn, Hersfeld, zur Erinnerung an seinen Vater \rightarrow Meier Hahn, Rhina			15	
Raph. Hahn, Göttingen			10	
Raphael & Hähle Hahn, Cassel			10	
Salomon Hahn, Halle a. S.			10	
Adolf Hanauer, Frankfurt a. M.			10	
Dir. Eugen Händler, Zabrze			20	
Marcus Haarburger, Altona			5	
Bernh. Haas, Trier			10	
Leop. Haas, Karlsruhe			10	
J. Hausdorf, Zabrze			15	
B. Hausmann, Breslau			20	
W. Hausmann, Königshütte			5	
Jac. Hecht, Cassel			25	
Samuel Hekseher, Hamburg			20	
Emil Heimann, Schweinfurt			10	
Alb. Heinemann, Hamburg			20	
D. Heinemann, München			20	
B. Heinemann, München			6	
Dr. jur. Siegmund Held, Nürnberg			20	
Heim & Heller, Nürnberg	25			
M. Helfft, Halberstadt			10	
L. Hendlr, Zabrze			10	
H. Hermann, Cassel			20	
Moritz Hermann, Königsberg i. Pr.			20	
D. Herz, Berlin			12	
Herzfeld & Co. Nürnberg			10	
H. J. Hes, Papenburg			6	
Herm. Hess, Giessen			5	
Siegmund Heussinger, Schweinfurt			5	
Aron Hildesheimer, Halberstadt			20	
Gustav Hildesheimer, Hannover			20	
Albert Hildesheimer, London			20	
Dr. H. Hildesheimer, Berlin			15	
Dr. Meier Hildesheimer, Berlin			20	
Uebertrag	4234	75	19055	85

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	ℳ	ℳ	ℳ	ℳ
Uebertrag	4234	75	19055	85
Moses Hildesheimer, Berlin			10	
Wwo. Meyer Hirsch, Schweinfurt			5	
Justizrath Dr. N Hirsch 57, Frankfurt a. M.			10	
Dr. med. R. Hirsch, Hamburg			5	
Dr. Sal. Hirsch, Hannover			10	
S. Hirsch, Wandsbeck			6	
Joseph Hirschberg, Berlin			15	
Heinr. Hirschmann, Nürnberg			20	
Hirschmann & Kitzinger, Fürth			20	
Siegmond Hochstetter, München			20	
Z Hochschild, Frankfurt a. M.			20	
K Höchster, Mainstockheim			5	
Mendel Hoffmann, Breslau			20	
Emil Holzinger, Regensburg			10	
J. Holzinger, Fürth			25	
J. & S. Horowitz, Berlin			15	
L. Honig Söhne, Fürth			10	
Hopf und Söhne Nürnberg			20	
Max Jaffa, Berlin			20	
J. Jaffé, Hannover			10	
Frau Cäcilie Jacobsohn, Trier			20	
Louis Jakobson, Heidelberg			20	
S Japhet, Berlin			20	
Frau Dr. Joel, Lübeck			6	
B. de Jong, Mannheim			5	
Moritz Josef, Halberstadt			15	
B. Josef, Berlin			10	
Leo Isaak, Frankfurt a. M.			10	
C. Israel, Berlin			20	
Jüdische Gemeinde, Lübeck			20	
Rabbiner Dr. Kahn, Wiesbaden			20	
Max Kahn, Zürich			5	
Mos. Kahn, Zürich			20	
Dr. Kaiser, Königshütte			10	
M. Kaiser, Zabrze			10	
H Kann, Hannover			15	
A. Karger, Breslau			10	
Jos Karpf, Fulda			10	
Rabbiner Dr. Kaatz, Zabrze			15	
D. Katz, Schlüchtern			10	
S. Katz, Hannover			10	
Sim. Katz, Rhina			5	
Sam. Katzenstein II, Rhina			5	
Ignatz Kaufmann, Frankfurt a. M.			18	
Uebertrag	4234	75	19040	85

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>S.</i>	<i>M.</i>	<i>S.</i>
Uebertrag	4234	75	19640	85
L. Kaufmann, Mannheim			20	
Siegmund Kaufmann, Mannheim			5	
Kaufmann, & Schloss, Heidelberg			20	
Commerzienrath M. P. Kirchdörfer, München			10	
Heinrich Klemann Kattowitz			12	
D. A. Klopper, München			15	
J. Klugmann, Nürnberg			10	
Aron Kober, Breslau			20	
Josef Kober, Breslau			20	
Wilh. Kober, Breslau			20	
Jul. Kochmann, Zabrze			20	
E. C. Königsberg, München	20			
M. Koplowitz, Berlin			10	
Sally Koranski, Karlsruhe i. B.			10	
J. Kort, Nürnberg			10	
S Kosterlitz, Zabrze			20	
L. Kistoris, Manchester L. 1 =			20	20
Rabbiner Dr. Kottek, Homburg v. H.			10	
Dr Kronstein, Karlsruhe			10	
Dir Arno Kuhn, Mannheim			20	
Wwe. Amalie Künstler, Nürnberg			10	
Albert Landauer, München			20	
Commerzienrath Jacob Landsberger, Berlin			15	
Benoit Lang, Zürich Fr. 25	20			
Eug. Lang Zürich			20	
Mart. Lang, Zürich			10	
Heinrich Lang u. Sohn, Nürnberg.			20	
Consul Lang, Nürnberg			10	
J. Lasdun, Königsberg i. P.			20	
G. Lauchheimer, München			20	
Leo Lazarus, Cassel			25	
Carl Lehmann, Regensburg			25	
Herm. Lehmann, Frankfurt a. M.			10	
Gebr. Lohmann, Nürnberg			20	
S. Leiter, München			20	
Ignatz Leitner, Wiesbaden			10	
L. Leschnitzer, Beuthen			10	
Louis Leseritz, Iserlohn			10	
Carl Levi, München			15	
Gebr. Levi, Hannover			6	
Marcus Levinger, München			6	
Arthur Levy, Berlin			10	
David Levy frères, Strassburg			15	
Gustav Levy, Stettin			5	
Uebertrag	4234	75	20255	05

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>S.</i>	<i>M.</i>	<i>S.</i>
Uebertrag	4274	75	20255	05
Josef Levy, Berlin			10	
A. Lewandowsky, Hamburg			15	
Frau Lichtenstein, Wiesbaden			5	
Adolf Lewin, Königshütte			6	
Ad. Lewin, Copenhagen 20 Kr.			22	
Isidor H. Lewin, Zabrze			10	
Moritz Lewin, Frankfurt a. M.			10	
M. Lewinsky, Copenhagen			25	
Herm. Lewithan, Königsberg i. Pr.			20	
Frau S. Licht, Berlin			20	
M. & F. Liebhold, Heidelberg			20	
J. Liebmann, Mannheim			10	
J. Lindenberg, Berlin			10	
Ww. J. Lipstein, Berlin			20	
Rabbiner Dr. J. Löb, Emden			10	
Dir. Löwe, Strassburg			15	
Adolf Löwenheim, Tarnowitz			10	
Rabbiner Dr. Löwenstein, Mosbach			5	
Gebr. Löwenstein, Königsberg			10	
Simon Löwenthal, Berlin			15	
Rabb. Dr. Loewenthal, Hamburg			10	
N. M., Fulda			5	
Benno Mainzer, Mannheim			15	
Sally Mainzer, Frankfurt a. M.			10	
Dr. med. Mansbach, Karlsruhe			20	
Herm. Margoninsky, Copenhagen 20 Kr.			22	
C. Marschütz, Nürnberg			10	
Isaac Marx, Frankfurt a. M.			15	
J. K. Marx, Frankfurt a. M.			10	
Lazar Marx, München			25	
Michael Marx, Bibrich			5	
Rabbiner Dr. Marx, Darmstadt			15	
Samuel Marx, München			20	
Samuel Marx, Bibrich			20	
Sim. Marx, München			20	
L. Matthiassohn, Hamburg			10	
Karl Melchior, Copenhagen 20 Kr.			22	
Philipp Mendel, Mannheim			10	
Sally Mendel, Mannheim			15	
Ww. A. Merzbach, Frankfurt a. M.			10	
Mor. Merzbach, Berlin			10	
Merzbach, Stuttgart			20	
Frau Aron Meyer, Berlin			15	
D. Meyer-Piccard, Mannheim			10	
Uebertrag	4274	75	20867	05

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>⌘</i>	<i>M.</i>	<i>⌘</i>
Uebertrag	4274	75	20867	05
Mor. u. M. Meyer, Halberstadt			20	
H. J. Meyer Söhne, Halberstadt			10	
Jul. Meyer, Halberstadt			10	
Dr. E. Meyer, Mühlhausen i. Els.			5	
Jaques Meyer, Mühlhausen i. Els.			20	
Josef Meyer, Berlin			10	
Max Jonas Meyer, Darmstadt			20	
Ph. Meyer, Emden			5	
Rabbiner Dr. Seligmann Meyer, Regensburg			10	
Max Michael, Frankfurt a. M.			5	
Max Michaelis, Berlin			10	
Abr. Mohr, München			10	
Ww. Adolf Moos, Frankfurt a. M.			6	
Emil Moos, Gailingen			5	
Heinrich Moos, Zürich			10	
Leo Moritz, Mainz			20	
J. Z. Mosbacher, Nürnberg			10	
M. S. Moses, Dinslaken			10	
Alb. Müller, Nürnberg			10	
Hermann Müller, Rybnik			10	
Ad. Münz, Nürnberg			10	
Bernh. Münz, Nürnberg			15	
Salo Münz, Nürnberg			15	
Rabb. Dr. E. Munk, Berlin			20	
Rabbiner Dr. L. Munk, Marburg			20	
M. L. Munk, Cöln			10	
N. N., München			10	
N. N., Frankfurt a. M.			5	
N. N., Paris Frcs. 25			20	
Wwe. Nagel, Cassel			10	
Friedm. Neter, Bentheim i. H.			20	
M. Neu, Darmstadt			20	
Josef Neuburger, Fürth			20	
Dr. Neuburger, Nürnberg			10	
Moritz Neuburger, Nürnberg			25	
Consul Neuburger, München			20	
J. Neumark, Nürnberg			20	
Emil Neustatter, München			8	
Leop. Niedermaier Regensburg			10	
Frau Eva Nothmann, Gr. Strehlitz			6	
Julius Nothmann, Kattowitz			20	
Abraham Nussbaum, Fulda			5	
Wwe. Adelheid Nussbaum, Schlüchtern			5	
I. Nussbaum, Oschersleben			15	
Uebertrag	4274	75	21420	05

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>S.</i>	<i>M.</i>	<i>S.</i>
Uebertrag	4274	75	21420	05
Meier J Nussbaum, Rhina			7	
S. J. Offenbacher, Fürth			10	
Ad. Olchowsky, Zabrze			10	
Max Hirsch Oppenheim, Frankfurt a. M.			20	
Max Michael Oppenheimer, Frankf a. M.			20	
Alex Oppenheimer, Paris frcs. 20			16	
Emil Oppenheimer, Nürnberg			10	
Oppenheimer frères, Frs. 30			24	
J. Osterweil, Berlin			10	
Gebr. Oettinger, Nürnberg			10	
Lazar Perl, Beuthen			15	
D. Perleberg, Berlin			6	
M. Perlmann, Königsberg			19	
David Persicaner, Kattowitz			10	
J. Pfeffer, Giessen			10	
Theodor Pincus, Tarnowitz			10	
Ad. Pinczower, Zabrze			10	
Salomon Pinette, Königsberg i Pr.			10	
Calman Plaut, Cassel			10	
Leopold Plaut, Cassel			15	
Wolf Plaut, Wehrda			5	
Gebr. Pollack, Breslau			20	
Ad. Pollack, Zabrze			15	
Frau Hulda Pollak, Zabrze			10	
Max Pollak, Zabrze			15	
A. Prager, Rybnik			10	
Lipmann Prins, Frankfurt a. M.			15	
Frau Hermine Rapp, Frankfurt a M.			12	
Michael Rapp, Frankfurt a. M.			10	
Dr. R. Rau, Berlin			20	
Josef Rechnitz, Beuthen			15	
S Redelheimer, Halberstadt			10	
Moritz Regensburger, Regensburg			15	
Adolf Reichenbach, Quedlinburg			9	
Ludw. Reichenbach, Halberstadt			15	
Moritz Reichenbach, Halberstadt			5	
H. Reiling, Mainz			15	
Emil Reinhard, Mannheim			20	
Fabrikant Adolf Reiss, Heidelberg			10	
Edwin Reiss, Heidelberg			10	
Jacob D. Reiss, Heilbron			20	
Direktor Reiss, Frankfurt a. M.			10	
A. Riess, Zürich			20	
Moritz Riess, Bunde			10	
Uebertrag	4274	75	21979	05

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	M	J	M	J
Uebertrag	4274	75	21979	05
Frau Caroline Ritter, München			20	
R. Robinsohn, Frankfurt a. M.			10	
Alb. Roos, Strassburg i. E.	20			
Siegm. Roos, Strassburg			20	
A Roselaar, London L. 1, 1	21	25		
Hermann S. Rosenau, München			20	
Moritz Rosenbaum, Nürnberg			15	
Dr. Arnhold Rosenbacher, Prag			20	
Dr. med. Rosenbaum, Frankfurt a. M.			20	
Gebr. Rosenbaum, Giessen			10	
S. Rosenbaum, Mannheim			10	
E. Rosenberg, Königsberg i. Pr.			5	
Robert Rosenberg, Halle			10	
Adolf Rosenblatt, Regensburg			25	
G. Rosenblatt, Regensburg			5	
Sam. Rosenblüth, Messingwerk			10	
Wwe. S. Rosenblüth, Berlin			15	
Jakob Rosenfeld, Nürnberg	20			
Jac. Rosenfeld, Karlruhe			10	
Benno Rosenfelder, München			10	
Frau Rosenfels, München			12	
E. Rosenheim, Frankfurt a. M.			15	
Rabbiner Dr. F. Rosenthal, Breslau			10	
Gertrud Rosenthal, Regensburg			25	
S. Rosenthal, Frankfurt a. M.			20	
Hermann Rosenthaler, München			10	
M. Roth, Zabrze			20	
Frau Emma Rothschild, Alsfeld			5	
Jacob Rothschild, Schlüchtern			10	
Nathan Rothschild, Mosbach			5	
Rud. Sachs, Halle a. S.			10	
J. S. Salomon, Cöln a. Rh.			20	
Max Salscha, Kattowitz			20	
Bezirksrabb. Dr. Salvendi, Dürkheim			10	
J. Samter, Manchester pro 1904 L. 1.1			21	30
Ww. M. Sauerbach, Mainz			20	
A. Schäfer, Tarnowitz			5	
Isidor Schäfer, München			20	
Wilh. Schames, Frankfurt a. M.			6	
Frau Th. Schaps, Breslau			20	
Rabb. Dr. Schiffer, Karlsruhe i. B.			10	
M. Schlesinger, Manchester			20	
S. G. Schönlank, Posen pro 1902/3			40	
Bankdirektor Schmidt, Nürnberg	20			
Uebertrag	4356	—	22568	35

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	ℳ	₰	ℳ	₰
Uebertrag	4356	—	22568	35
Ignatz Schnebel, Nürnberg			10	
M J. Schragenheim, Bremen			10	
M. Schragenheim, Berlin anlässlich seiner silbernen Hochzeit			25	
David Schwabacher, Stuttgart			10	
Jacob Schwab, München			10	
Rabb. Dr. Schüler, Hegenheim i. Els.			10	
Arn. Schwarz, Beuthen			5	
M. Schwarz, Berlin			20	
Gebrüder Schwarz, Nürnberg	10			
Gebrüder Schwarzhaupt, Nürnberg			10	
Salomon Schwarzhaupt, Regensburg			10	
Gust. Schwarzschild, Frankfurt a. M.			10	
Max Schwarzschild, Frankfurt a. M.			20	
Charles Schweizer, Dornach i. E.			10	
L. Segelbaum & Co., Altona			10	
David Seligmann, Frankfurt a. M.			10	
Wwe. Is. Seligmann, Frankfurt a. M.			10	
Nath. Seligstein, Schweinfurt			10	
Bern. Senders Wwe., Biebrich			15	
Mor. Senders, Biebrich			10	
Abr. Sichel, Schlüchtern			20	
Ad. Sichel, Cassel			5	
D. Sichel, Nürnberg			5	
Jos. Siegel, Mosbach			10	
Justizrath Leop. Siegel I, München			10	
H. Silberberg, Halberstadt			15	
Is. Silbermann, Zabrze			10	
Mor. Simon, Wiesbaden			20	
Jacob Simon, Karlsruhe			10	
Gebrüder Simon, Stuttgart			25	
L. Smoira, Königsberg i. Pr.			10	
J. Snatich, Frankfurt a. M.			20	
S. H. Sondheim, Giessen			5	
A. Sondheimer, Strassburg i. E.			20	
Ww. Mich. Sondheimer, Frankfurt a. M.			20	
Sorauer & Förster, Beuthen			10	
Jos. Spangenthal, Cassel			5	
Joseph Spät, München			15	
Jacob Spät, München			15	
N. Spier Söhne, Alsfeld			5	
Bezirksrabb. Dr. Spitz, Gailingen			10	
Gustav Stein, Strassburg			20	
Rabb. Dr. Stein, Schweinfurt			20	
Uebertrag	4366	—	23098	35

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>₰</i>	<i>M.</i>	<i>₰</i>
Uebertrag	4366	—	23098	35
B. Steinharter, Hainsfarth			10	
Eduard Steinitz, Kattowitz			18	
Synagogenält. Em. Stern, Fulda			15	
Jos. Stern, Königshütte			20	
Ad. Stern i. F. A. S. Drey, München			15	
Julius Stern, Frankfurt a. M.			10	
Löb Stern, Mannheim			10	
M. Stern, Oberheiduck			6	
Marcus Stern, Burghaun			15	
Nath. Stern, Schweinfurt			20	
Dr. Stern, Fulda			5	
Louis Sternberger, München			10	
Jos. Stiebel, Fulda			10	
August Strauss, Regensburg			10	
Karl Strauss, Zürich, Frcs. 35			28	
Meier Strauss, Berlin			10	
L. Strauss, Kirchhain			20	
M. Strauss, Mannheim			20	
Baruch Strauss, Marburg			25	
M. A. Strauss, Marburg			10	
M. B. Strauss, Marburg			10	
Koppel Strauss, Marburg			10	
Jacob Strausser, Schweinfurt			10	
Sigmund Sulzbacher, Nürnberg			10	
Synagogengemeinde Aurich			20	
Talmud-Thora-Verein, Mosbach			5	
Naphtali Thalmann, Karlsruhe i. B.			10	
Heinrich Thannhäuser, München			5	
Brüder Thanhäuser, München	20			
Ch. Teitelbaum, Königsberg i. Pr.			5	
Ludwig Theilheimer, München			10	
G. Tuch, Hamburg			15	
Ad. Tuck, London, L. 1, 1			21	40
Commerzienrath E. Tuchmann, Nürnberg	20			
Bernhard Turnauer, Nürnberg			20	
Elias Uhlfelder, Nürnberg			5	
Heinr. Uhlfelder, Nürnberg			10	
Rechtsanwalt Dr. Uhlfelder, Regensburg			20	
A. Ullmann, Nürnberg	10			
Jacob Ullmann, Schweinfurt			5	
Julius Veit, Basel			20	
M. Victor, Posen pro 1902/03			30	
M. Wachsner, Gr.-Strehlitz			5	
Dr. Wachsner, Gr.-Strehlitz			12	
Uebertrag	4416	—	23643	75

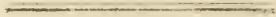
	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>⌘</i>	<i>M.</i>	<i>⌘</i>
Uebertrag	4416	--	23643	75
Joseph Wallach, Cöln			5	
J. M. Walther, Schlüchtern			5	
Angelo Wassermann, Bamberg			20	
Emil Wassermann, Bamberg			20	
Franz Wassermann, München			20	
L. Wechselmann, Kattowitz			10	
Emil Wechsler, Hannover			5	
H. Wechsler, Hannover			5	
Wwe. Dr. Wehl, Berlin			15	
Max Weichmann, Kattowitz			10	
Abr. Weil, München			10	
Meier Weil, Trier			15	
Simon S. Weil, Gailingen			4	
Jacob H. Weiler, Frankfurt a. M.			20	
Leon Weil, Heidelberg			10	
Leopold Weill, Zürich 20 Frcs.			16	
Hermann Weill Blum, Zürich 30 Frcs. =			24	
Gebr. Weinberger, Nürnberg			20	
M. Weinbergs Nachf., Nürnberg			15	
Julius Weinstein, Berlin			20	
Rudolf Weiner, Regensburg			10	
Gebr. Weiss, Mainz			20	
S. Weiss, Rawitsch			20	
Weissenbeck, München			20	
M. Weissenberg, Zawodje			15	
J. Weissenberg, Zawodje			15	
Rabbiner Dr. Werner, München			20	
S. J. Werthauer, Cassel			20	
Meier Wetterhahn, Rhina			3	
Rabbiner Dr. Weyl, Konitz			10	
Hermann Wiener, Zabrze			20	
M. Wiener, Beuthen			12	
Rob. Wiener, Berlin			10	
Siegfr. Wiener, Kattowitz			10	
Jos. Wiesloch, Frankfurt a. M.			20	
J. Wildberg, München			20	
R. Wittenberg, Rawitsch			10	
A. Wolf & Co., Neudörfel 10 Kr. =			8	50
Rabb. Dr. B. Wolf, Cöln a. Rh.			10	
Herm. Wolf, München			20	
Josef Wolf, München	20			
Max Wolf, München			20	
Leop. Wolf Söhne, Eisenstadt 20 Kr. =			17	04
Moritz S. Wolf, Hamburg			20	
Uebertrag	4436	--	24263	29

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>℔</i>	<i>M.</i>	<i>℔</i>
Uebertrag	4436	—	24263	29
Dr. Z. Wolff, Bischheim i. E.			25	
Wolff & Co., Antwerpen			20	
W. Wolff Söhne, Stuttgart			25	
N. Wolfsohn, Berlin			20	
Director Wormser, Dinslaken			10	
Max Würzburger, Karlsruhe			15	
S. Wyler Söhne, Zürich			20	
Bermann Zimels, Danzig			10	
Rabb. Dr. Zivi, Winzenheim			20	
J. Zolizinsky, Lübeck			6	
Felix Zomber, Hannover			10	
Leopold Zunz, Frankfurt a. M.			10	
	4436	—	24454	29

C. Spenden.

Baer Adler, Schlüchtern	3			
Josef Bachrach, Rhina	3			
Frau Clara Dulken, Cöln und Frau Eva Bodenheimer anlässlich der Verheirathung ihrer Kinder Lina u. Leo	50			
L. Glücksmann, Gr. Strehlitz	3			
Julius Herlitz, Kattowitz	3			
Jakob Katzenstein, Wehrda	3			
Max Kugelman, Fulda	3			
J. Lichtenstädter, Nürnberg	3			
Lehrer Loewenstein, Fulda	3			
Samuel Nothmann, Gr. Strehlitz	3			
Nathan Nussbaum II, Rhina	3			
Urias Ratner, Memel	3			
Leopold Rosenberg, Gr. Strehlitz	3			
Lehrer A. Sonn, Rhina	3			
Gebr. Schiff, Schlüchtern	3			
Wolf Schönwald, Gr. Strehlitz	3			
Uebertrag	95	—		

	Zum Fonds		Jahresbeiträge	
	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>	<i>M.</i>	<i>Ɔ</i>
D. Stipendien-Conto.				
Commerzienrath Jacob Israel 57, Berlin .	300			
Frau Johann Levy, Berlin, am Jahrzeitstage ihres Gatten	300			
Uebertrag	600	—		
E. Legate.				
Prof. Dr. Leop. Landau-Berlin zum Andenken seines verst. Vaters	600			
Abr. Strauss Wwe Erben, Karlsruhe . . .	1000			
	1600			



Bericht des Bibliothekars.

Nachdem die bereits im vorigen Jahresberichte näher nachgewiesene Dr. Sal. Cohn'sche Bibliothek zur vollständigen Aufstellung gelangt ist, haben sich die bisherigen drei Räume für die Seminar-Bibliothek als unzureichend ergeben. Eine Erlösung aus dem unbequemen Provisorium, welches geschaffen werden musste, wird durch die bereits in Vorbereitung begriffene Uebersiedelung des Seminars und der Bibliothek desselben in die neuen Räume des Hauses Artilleriestr. 32 mit Sehnsucht erwartet.

Im Austausch der Jahresberichte steht die Seminarbibliothek mit folgenden Institutionen:

Landesrabb. - Schule in Budapest. Prof. Bacher, Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmi.

Stadtbibliothek in Frankfurt a. M., deren Berichte.

Universitäts-Bibliothek in Heidelberg.

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.

Mit der wissenschaftl. Beilage des Dr. Ed. Baneth Maimunis Neumondberechnung IV.

Jüd.-Theolog. Seminar in Breslau. Dr. J. Levy, Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends.

Israel. - theolog. Lehranstalt in Wien. Prof. Müller, Die Gesetze Hammurabis und die mos. Gesetzgebung.

Isr. Präparandenschule in Burgpreppach. Rechenschaftsbericht 1901—02.

Berichte der Gesellschaft Year Book of the Central conference of American Rabbis. 1902.

Hebrew Union College: Catalog u. Programm.

Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler in Frankfurt a. M.

Bericht (35) der Religionsschule der Israel. Synagogengem.
Adass Jisroel in Berlin.

Deutsch-Israel. Gemeindebund, Seine Mitteilungen. Statisti-
sches Jahrbuch 1903.

Lehrer-Seminar in Köln. Rechenschaftsbericht 1899—1900.

Ausserdem sind mit ergebnstem Danke noch folgende Ein-
gänge zu verzeichnen, und zwar von:

Alliance israel. universelle: Schwab: Répertoire III. Trenel:
L'ancien Testament. Modona: Vita et opere di Immanuel
Romano.

Prof. Dr. Berliner, A., Aus dem Leben der deutschen Juden
im Mittelalter, Berlin 1900.

Dr. Moritz u. Salomon Frankfurter, Mose ben Maimuni's
Mischnah - Commentar zum Trakt. Kethuboth. (Abschnitt
I—II u. III—V). Berlin 1903.

Dr. A. Freimann u. Dr. M. Hildesheimer: Die Festschrift
(ברכת אברהם) zum 70. Geburtstage A. Berliners. Frankfurt
a. M. 1903.

Dr. Friedländer, Moses. Die Veränderlichkeit der Namen in
den Stammlisten der Bücher der Chronik, Berlin 1903.

Dr. Galliner, Siegfried. Sadja al fajjumi's Psalmencommentar
(Psalm 73—89), Berlin 1903.

Dr. L. Grünhut in Jerusalem, seine Edition des Benjamin di
Tudela, hebr. u. deutsch.

Israel. Literaturgesellschaft in Budapest: Verschiedene Publi-
kationen derselben.

Herr Salomon Jastrow: 20 Bände aus der rabbinischen
Litteratur, mit der Bestimmung, dass sie einem nach
bestandener Prüfung entlassenen Hörer gegeben werden.

Dr. Jacob Kramer, seine Dissertation: das Problem des
Wunders mit dem der Providenz bei den jüd. Religions-
philosophen des Mittelalters. Strassburg 1903.

Dr. Ludwig Levy, Reconstruction des Commentars Ibn Esras
zu den ersten Propheten. Berlin 1903.

Oberrabbiner Dr. J. Löw in Szegedin: A. Szegedi uj zsin-
agoge. Szeged 1903.

Dr. Löwy, A., in London, seine Schrift: Moabitische Inschrift.

Dr. Münz in Gleiwitz, seine Schrift: Es werde Licht.
Breslau 1903.

Société des études Juives: Revue des Etudes juives pro 1903.
Herr S. Spinner in Wien, seine Schrift: Ueber den Stand der
Kultur bei den Juden in Polen im 16. Jahrhundert.
Wien 1903.

Oberrath der Badischen Judenschaft: Dr. Steckelmacher, M.,
Stadt- u. Conferenzzabb. in Mannheim, Das Princip d. Ethik
vom philosoph. u. jüd. theolog. Standpunkte. Mainz 1904.

Dr. Weinberg, M., Distriktsrabb. in Sulzbürg (Oberpfalz),
Die hebr. Druckereien in Sulzbach. 1669—1851. Frank-
furt a. M. 1904.

Herr Jacob Schiff in New-York: The Jewish Encyclopedia
I—VI.

	Mk.	Pf.
Einnahmen.		
1) Legate-Conto	1600	—
2) Spenden-Conto	95	—
3) Zinsen-Conto, abzügl. der auf Wittwen- u. Waisen- Conto (343,40) und Stipendien-Fonds-Conto (2142,96) überwiesenen	7621	52
4) Fonds-Conto	4436	—
5) Stipendien - Conto, 600.— zuzügl. Zinsen vom Stipendien-Fonds-Conto 2142,96	2742	96
6) Haus-Ertrags-Conto	4730	83
7) Beitrags-Conto	24454	29
	<hr/>	
	45680	60
Ausgaben.		
1) Bibliothek-Conto	Mk. 749.55	
2) Incasso-Spesen-Conto	„ 111.85	
3) Unkosten-Conto	„ 2852.39	
4) Stipendien-Conto	„ 4020.—	
5) Porto-Conto	„ 124.55	
6) Gehälter-Conto	„ 32700.04	
7) Reise-Unkosten-Conto	„ 2405.45	
	<hr/>	
	42963	83
	Mehr-Einnahme	2716 77
Hiervon:		
Abschreibung auf Seminar-Grundstück Gipsstr. 12a	10000	—
	<hr/>	
	Minder-Einnahme	7283 23
Stand am 1. Januar 1903.		
1) Haus-Conto	210000	—
2) Effecten-Conto	286033	33
3) Bank-Guthaben	18176	31
4) Cassa-Conto	4813	50
	<hr/>	
	519023	14
ab 1) dem Stipend.-Fonds-Conto gehörige	61227.45	
2) d. Wittw.- u. Wais.-Fds-Cto. „	9811.57	
3) dem Asservaten-Conto „	7000.—	
	<hr/>	
	78039	02
	<hr/>	
	440984	12
Minder-Einnahme aus dem Jahre 1903	7283	23
	<hr/>	
	433700	89

Bilanz

am 1. Januar 1904.

1) Haus-Conto	Mk. 200000.—
2) Effecten-Conto	„ 286035.83
3) Cassen-Conto	„ 12777.02
4) Bank-Guthaben	„ 6270.46
	Mk. 505083.31

ab 1) Dem Stipendien-Fonds gehörige	Mk. 61227.45
2) Dem Wittwen- u. Waisen-Conto . .	10154.97
	„ 71382.42
	Mk. 433700.89

Obige Rechnung, sowie der Baar- und Effecten-Bestand ist von der Revisions-Commission revidiert und richtig befunden.

Berlin, 13. April 1904.
28. Nissan 5664.

Siegmond Haarbürger. Robert Wiener.

Effecten-Bestand am 31. Dezember 1903

lagernd bei der Reichsbank

		Mark
$3\frac{1}{2}$ %	Preuss. consol. Staatsanl. (1010172)	144000
	" " " (1010173)	27100
$3\frac{1}{2}$ %	Ostpreuss. Pfandbriefe (1010175)	4500
$3\frac{1}{2}$ %	Hamburger Staats-Rente (1010176)	4000
$2\frac{1}{2}$ %	Stuhlweissenburg Raab-Grazer	
	Prämien-Anleihe (1010177)	3300
3 %	Livorneser Eisenb.-Oblig. (1010178)	Frcs. 500 = 400
$3\frac{1}{2}$ %	Deutsche Reichs-Anleihe (1010180)	5000
$3\frac{1}{2}$ %	Berliner Stadt-Anleihe (1010181)	21900
$3\frac{1}{2}$ %	Preuss. cons. Staats-Anl. (1010182)	17000
	" " " (1075861)	20200
$3\frac{1}{2}$ %	Berliner Stadt-Anleihe (1027420)	22200
		<hr/> 269600

lagernd bei der Deutschen Bank (Dep. 6877)

1	Mailänder 10 Lire Loos		
1	Neuchâtel 10 Frcs. Loos		
2	Oest. 100 fl. Loose		
1	Ungar. 100 fl. Loos		
11	Raab-Grazer Anrecht-Scheine		
2	Oldenburger 40 Thal. Loose		
$3\frac{1}{2}$ %	Berliner Stadtanleihe	Mk. 10000	
$4\frac{1}{2}$ %	Oblig. der Mosk.-Kiew.-Woron.		
	Eisenb.-Ges.	" 1000	
$3\frac{1}{2}$ %	Berliner Stadt-Anleihe	" 10000	21000
			<hr/> 290600

Das Curatorium.

Hermann Gumpertz-Hamburg, Vorsitzender.

Rabb. Dr. Cohn-Kattowitz O.-S.

Oberrabb. Dr. Feilchenfeld-Posen.

Sigmund Fränkel-München.

Benjamin Hirsch-Halberstadt.

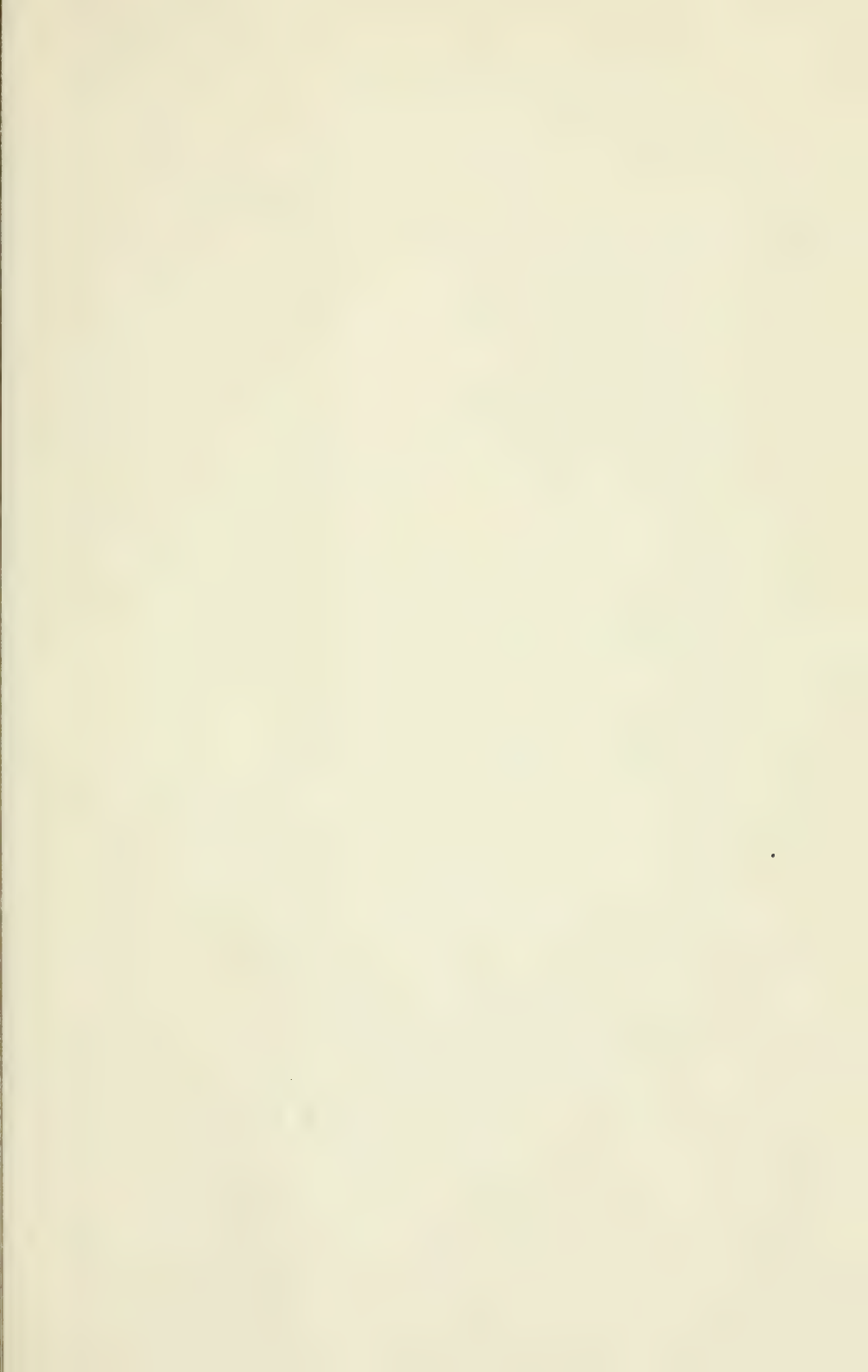
Oberrabb. M. Hirsch-Hamburg.

Carl Knoller-Berlin.

S. J. Leszynsky-Berlin.

Lazar Mainz-Frankfurt a. M.

George Marx-Königsberg i. P.



Robarts Library

DUE DATE:

Sept. 8, 1994

For telephone renewals
call**978-8450**

Hours:

Monday to Saturday
9 am to 5 pmPlease have your library
card ready.

**Fines 50¢
per day**

Books need~~DS~~
~~1225~~
~~H56~~~~Hoffmann, David~~
~~Die wichtigsten Instanzen~~
~~gegen die Graf-Wellhausen'sche~~
~~Hypothese~~

